M.A.LIBRARY, A.M.U.

بسم الله الرحمن الرحيم

ان محمدا عبده و رسوله المبعوث بشيرا و نذيرا و داعيا

الى الله باذنه و سراجا منيرا المجلي حنادس الليل البهيم

عن مناهج الصراط المستقيم المنجي غوامس بحر الغواية الى منجيات

سواحل الهداية نعطرت الاولى بسنيم اخلاقه و بشرت

الاخرى بعميم اشفاقه منزلته العليا فاستوى وهو

بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او

ادنى خلقه الابهى ان الله و ملئكته يصلون على النبي

يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما صلوة تضيئ

باشراقها اقطار الدنيا و تنبسط نفحاتها في الملاء الاعلى

و على النجوم مطالع السماء للاهتداء و اعلام مراحل الحنيفية البيضاء

[illegible]

وبعد فإن أهم المطالب الدينية وأعظم المعالم اليقينية

علم الفقه والشرائع والأحكام يعني به الطريق الموصل إلى

دار السلام وإن الكتب المصنفة في أصول هذا الفن أكثرها

تداولا وأقربها تناولا الكتاب المعروف بأصول الشاشي فإنه

أول مرحلة يلم بها الدخيل والناشئ والأنهار روضة تنسمت

أنوارها بلطائف البيان وكربت أنهارها بطريق التبيان

تصيح في غصونها عنادل العبارات بنكات فصيحة وهمس في

صحنها بلابل الاستعارات برقات فسيحة لكنها مع سعة ساحتها

وفسحة راحتها صعب المدارك وتعب المسالك ذللت سبلها

السنة جبابرة الفطن الصائبة وخضعت بمنازلتها الغراء رقاب

[illegible]

الافهام الثاقبة فاختلف الي بعض الخائضين في غمرات عويصها بانفا
والغائصين في لججات معضلاتها ملحين ان احل لهم عقد
مشكلاتها وابين لهم حل مجملاتها فابتدأت وعلقت الى كشف
من فرسان هذا المضمار وهو امر هذا البحار لما رأيت في ذلك بعض الاعذار
على حسب ما بي من القدرة والطاقة الى اسعاف ما تيسر لي من
مبتغاهم وانجاح ما استطيع من مناهم مستعينا بالله الكريم المنان
بذل صفحا هذا الخطب الجسيم فشرعت ان اعلق ما هو اشبه بتعليقة محاسنها
وكاشفة لمعانيها متوكلا على المنعم الشامل في اكرامه الكامل ان يلهمني ما
احتاج اليه في كشف رموزها والبحث عن كنوزها والتنبيه على ما حاجتهم
اليه ماسة ومنفعته عامة فان الرشف انفع والتطويل اممل وات
غوامض هذا الكتاب وان كانت ذات شعب وافية لكن اشكر من يرد وفيه

وسميته بفصول الحواشي لاصول الشاشي فها انا اشرع بتوفيق الله الوهاب

وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال الحمد لله الذي اعلى

منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل قوله تعالى وانتم الاعلون والله

معكم ومثل قوله تعالى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك

لهم الدرجات العلى والكريم كل شيء كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم

ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في

الدنيا والاخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا التشريف وذكر صفة الكريم

لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى يا ايها الكافرون فانه لا يعلو به درجتهم

وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفة بالتاويل وهو ان الصفة اعم

فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كما

في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شيء كريم من جنس الخطاب

فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف الى الاضافة والاصل هو التوصيف

قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة ههنا لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة

الكريم لا بمطلق الخطاب فانه واردة للكفرة ايضا فقدمت لذلك في

الذكر وعليه قوله عليه السلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية

للسجع وله غير واحد نظير في كلامهم وعليه فواصل القرآن مثل الرحمن

على العرش استوى والباء في الكريم يحتمل للاستعانة فيكون علو منزلتهم

هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل للسببية فيكون علو منزلتهم

ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع ويحتمل

ويحتمل ان يكون على تضمين فعل وشبهه على نحو احلني فمنزلتهم مبينا بكرم

خطابه مثل ما ورد في القرآن بتنويه درجاتهم في الآخرة ورفع درجة

العالمين اي رفع من بين سائر المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون

بمعاني كتابه والباء للتعدية العلم ويحتمل للسببية اي بفهم معاني كتابه

وانما اقتصر على علماء القرآن من بين سائر المؤمنين لان الكتاب جامع العلوم

باسرها فكان العالم به عالما بكل العلوم او ليكون تعريضا بان من خلا عن

معاني القرآن كاهل الادب المعقول الذين لا حظ لهم في التفسير الفقه

غير معدودين في زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه

فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما افاق العلماء

على سائر الناس لانهم قالوا افضل العلم بالشرائع وخطاباتها فان قيل

الكتاب يسوي بينهم في الدرجة حيث قال الله يَرْفَعُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ فمن اين يكون لهم فضل على سائر المؤمنين

قلنا ما سوى بينهم لانه خصص العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين

في الذين آمنوا والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز

فضله كتخصيص جبرائيل وميكائيل في قوله تعالى مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ

وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ اظهارا لاختصاصهما

بفضل على سائر الملائكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخص

المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي محمد

واصحابه الى المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسائل

من النصوص بعباراتها واشاراتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس
على مواضع النصوص وانما كان لهم مزيد الاصابة لان كل عالم له اصابة
الحكم المنصوص عليه والمجتهد له اصابة الحكم مع علته بحيث
يطمئن القلب به واصابة تعديته الى غير المنصوص عليه في مواضع
وجود علته واصابة مواقع من مه ماعلم علته فيها فكان لهم مزيد
الاصابة ومزيد الثواب لزيادة تعبهم في تحقيق الدين والاجر على
قدر التعب وكان المجتهد اذا اخطأ كان له اجر واحد واذا اصاب
كان له اجران وغير المجتهد اذا اخطأ لا يكون له اجر فكان لهم مزيد الثواب
والسلام على ابي حنيفة واصحابه بمعنى السلامة والمراد سلام الله تعالى
عليهم فحذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه في الاستعمال اخص
بالنبي عليه السلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا حنيفة واصحابه
بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد المسائل الشرعية واستخراج
المعاني الفقهية من النصوص واستنبطوا منها الاصول لبناء الفروع
عليها ولم يتمهد كذا قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي تتبع
منها المسائل ومن نشأ بعدهم من المجتهدين فهم يغترفون من بحار
علومهم ويتبعون آثارهم وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع في ابي حنيفة فدعاه
وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم
لهم الربع قال كيف ذلك قال العلم قسمان سوال وجواب وانه وضع المسائل ٥٣
فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر و

وانما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا
فيه بينه وبين الكل قال وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب
الله تعالى وسنة رسول الله واجماع الامة والقياس فلا بد من
البحث في كل واحد من هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق
تخريج الاحكام اي بعد الحمد والصلوة والفاء في فان يتعلق بشرط
محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه
اربعة وعليه قوله تعالى فالله هو الولي اي وان ارادوا وليا بحق
فالله هو الولي كذا في المفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف
تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو
ما يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء
احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا
العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع استنباطها من
دلائلها وقال بعض المشائخ منهم الشيخ شمس الائمة السرخسي والشيخ
فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم بالمشروعات
واتقان المعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول والعمل
بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها فمن حوى الكلام والرواية
بدون دلائلها لم يكن فقيها عند الكل لفوات الاتقان ومن
جمع دون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص
والاخبار عدد الرمل والحصى لا يقال اضافة الاصول الى الفقه لكونها

بمعنى اللام تفيد الاختصاص وهذه الأدلة سوى القياس لا تختص بالفقه
بل هي حجة فيما سواه من أصول الدين أعني علم الكلام أيضا فكان
ينبغي أن يقول أصول الشرع لأن لفظ الشرع أعم لإطلاقه على أصول
الدين وفروعه جميعا لأنا نقول كثيرا ما يضاف الشيء إلى غيره بمجرد
التعلق والنسبة بينهما كما يقال من أبوك تقول أبي فلان وليس هذا من
الاختصاص في شيء وعلى هذا قولهم أخوه وأمه وصاحبه ووليه وسناده
على أن عموم الشرع ممنوع لأنه يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم ناسخ شرائع
من قبله وإنما يراد به الأحكام العملية فإن المسائل الاعتقادية مسائل
من الإلهيات وأحوال القيامة لا يجري فيها النسخ ولأن أصول الفقه
علم هذا العلم فكان ذكره إشارة إليه أولى والمراد بالقياس المستنبط من
الأصول الثلاثة إذ ما سواه ليس بأصل في أحكام الشرع وإنما لم يبرز المصنف
القياس كما أبرزه الشيخان ومن تبعهما نظرا إلى أنه يضاف إليه الحكم كما
يضاف إلى الثلاثة وهم نظروا إلى أنه هو إثبات الفرع بنص من أحد هذه الثلاثة
فكان المثبت في التحقيق هو النص الوارد في المقيس عليه والقياس إنما كان ناقلا
من الأصل إلى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة الأصل في غير موضع النص فلم يكن
أصلا مستقلا في الإثبات بمنزلة الثلاثة فلذا أبرزوه والنظران صحيحان جميعا ووجه انحصار
الأصول على الأربعة أن الحكم إما أن يثبت بالوحي أو بغيره والأول إما متلو وهو
الكتاب أو غير متلو وهو السنة والثاني إما اجتهاد أو غيره فالأول إما اجتهاد جميع
المجتهدين وهو الإجماع أو اجتهاد البعض وهو القياس وأما غير الاجتهاد

الاجتهاد فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه بما بين اليد والقلب
وانه يحتمل ان يكون من الله تعالى او لا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة
واما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون
حجة في الشرع واما افعال النبي عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت
قد يثبت الحكم بادلة اخرى وهي شريعة من قبلنا والتعامل وهو ان
الناس في المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابي
استصحاب الحال على قول وهو ابقاء ما كان على ما كان على ما ياتي تفسيرها
ان شاء الله تعالى فكانت الاصول ستا قلت شرائع من قبلنا انما يكون
شريعة لنا ان قص الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او
بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع
وقول الصحابي على اختلاف في مذهبا ايضا ومن احتج به يقول ان كان مما يدرك
بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبي عليه السلام
فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على راي من احتج به لانه
قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر البحث
الاول في كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر
من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة وآخرها سورة
الناس وكل سورة مشتملة على عدة آيات وكل آية على كلمات
محصورة فكان القرآن متميزا عن كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء
منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف لتميز المحدود من غيره لا غير

ثم الكتاب عبارته في الدلالة على مراتب في خفاء كذلك ولذلك
تتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل
اقسام عبارة الكتاب فقال **فصل في الخاص والعام** فالخاص لفظ وضع
الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة
قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا بازاء
معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لهذا كونه متعينا
له ليدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على
معنى معلوم او لمسمى معلوم اى الشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو
اعم من الشخص ليتناول الجنس والنوع ايضا لان الانسان والرجل عيان
معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشترى
والجارية على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع
رجل وفي تخصيص الجنس انسان اى يتناول المسمى المعلوم وحده
من غير ان يتناول معه مسمى آخر وهذا احتراز عن العام فان المسلمين
مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو الفرد الذى دل عليه لفظ مسلم مع
افراد اخر دل عليها ذلك اللفظ اذا ضم اليه علامة الجمع وهذا هو التحقيق
في صيغة العام وقيل لفظ المسلمين موضوع لمسمى المعلوم وهو الجماعة
التى اقلها ثلثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحدة بل كما يتناول الثلثة
يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى اعداد الجنس فعلى هذا كان
الحد جامعا لاسماء الاعداد كالثلثة فانها موضوعة لعدد

لعدد معلوم وحده ولا يتناول الاربعة معها والخمسة كما

يتناول المسلمين ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جميعا من المسميات

وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحدا فقط فلا يصدق الحد عليه لانا نقول

مسماه واحد وهو المجموع المركب من الآحاد الثلثة وهذه اجزاء المسمى

الواحد لا المسميات المتعددة وهذا كالسرير فانه مركب من الخشب

المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول شامل للمسمى وغيره

لان كل مسمى هو مدلول اسم الموضوع له ومعناه فما فائدة قوله

او لمسمى معلوم قلت المراد بالمسمى المعلوم الشخص المعين فيكون قوله

لمسمى معلوم افرادا الخصوص العين بالذكر اظهارا لمزيد خصوصه على

خصوص الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها

في انسان ورجل والمراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل و

السواد والبياض مثلا والمراد بالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه

كالدار والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت

ما الخاص عرف كل نوع منه على حدة ولم يجمعهما في حد واحد

بان يقال الخاص ما وضع لمدلول واحد كما جمع المشترك بنوعيه

في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من

المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيرا

من المشائخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص في

المعاني والاعيان جميعا وقصر العموم على الاعيان فقط

لا غير فلذا احرفوا كلمها في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في
القبيلتين اظهارا للتفاوة بين العام والخاص قال الشيخ فخر الاسلام
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على الانفراد وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على الانفراد فكذا عبارة الشيخ شمس الائمة السرخسي بعينها
في اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشايخ في تعريفه فلعل المصنف
سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم في المعاني لكنه لم يخل مع
ذلك عن اشارة اليه في التعريف للعام كما سنذكره ان شاء الله تعالى
كيف وهذا مذهب اكثر المشايخ المتاخرين فالغالب ان المصنف ذهب
اليه فانقلت هذا الوجه مستقيم ولكن المعنى عرف استعمالهم لا سيما
في مقابلة اللفظ انما يراد به مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا
المسمى فيكون كلاهما اعم من العين والمعنى فلا دلالة للعام على
الخاص قلت اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين
على ما حكينا من عبارة الشيخين وغيرهما وكفى به عرفا شاهدا
وان كان مقيدا فان قيل كلمة او لواحد غير معين فيكون
المعرف مجهولا والجهالة تنافي التعريف قلنا انما تنافيه
الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك اما اذا كانت للتقسيم كما
هو للتخيير والاباحة مثل جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد
الجهالة وعلى هذا كان المعنى ههنا ما وضع لواحد هذا بين
انما كان فهو خاص وما خلا فهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس

للبس من الجهالة في شئ ومجئ كلمة او للتقسيم في الخبر مذكور في كتب النحو كما في قولهم الكلمة اما اسم او فعل او حرف قوله كقولنا في تخصيص الفرد زيد يعني ان الخاص على ثلثة اقسام شخص ونوع وجنس وهذا لان معنى الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل هو ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر الى حد الكبر كل منهما معنى واحد كمعنى زيد وانما تعرض له لتبيين ان الخاص لا ينتفي وزيد بين ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما يطلق على افراد متعددة بخلاف ما اصطلح عليه الفلاسفة واهل المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم من اهل العلم كيف وانهم قوم مخصوصون انفردوا من غيرهم وسلكوا طريقا فيلزم اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم سنة وامام والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظا كقولنا مسلمون او مشركون واما معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اي يشمل احتراز عن المشترك فانه يشمل لفردين او اكثر بل يحتمل كل واحد على السواء بطريق البدلية وقوله جمعا احتراز عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد لان المراد بقوله ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاته ومدلول التثنية والثلثة المجموع المركب وهو واحد كما قررنا آنفا

وانما اراد به جمعا من مدلولاته لان مطلق الافراد لا يفيد معنى فيه
كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقها الا ترى ان اهل اللغة قالوا ان جمع
الجمع يتناول مثال الجمع الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من افراده
فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاته فان قيل فكل من الثلثة وما
وراءها مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو ورجل
فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون متناولا جمعا من مدلولاته مع انه
عام في الاصطلاح قلت مدلول اصل لفظ الجمع هو معنى اصل
صيغته اي الواحد فاذا الحق به علامة الجمع زاد عليه الانتظام و
هذا واضح جدا او قيل المراد به جمعا غير محدود واسماء الاعداد انما
تنتظم جمعا محدودا فخرج به عن الحد لكنه لا دلالة في اللفظ ولا في الخارج
على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان
مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان
نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ
الجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم معنى بان لا يكون له صيغة
الشمول كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناوله
جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر
وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب مشائخ
العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني
ان تدل عليها عند الاطلاق عنها والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي

لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع
الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا ينفي
القطع الا يرى ان من قام تحت حائط لا يميل فيه لا يلام لاحتمال السقوط لانتفاء
دليل السقوط واذا كان مائلا يلام لاحتمال السقوط الناشئ عن دليل
الميل فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد والقياس

فان امكن الجمع بينهما بدون التغيير في حكم الخاص تغييرا ما في
حكم الخبر يعمل بهما اي بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل
بالدلائل جميعا بينهما ان امكن والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما
بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب
اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة
الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الراي
وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثاله اي مثال
الخاص من الكتاب ومثال الخاص الذي قابله القياس فان قلت لا يلايم
هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله
القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور منه المقابلة
قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ المذكور مطلق
القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس اللغوي وهو ان لم
يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة فحجة واذا
معنى من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح القياس اللغوي

بشاهد اله فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلاً للكتاب صورة فيما
اجتمعا فيه نفياً واثباتاً ونقول القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان
هذا مثالاً على مذهبه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فان لفظ الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب
العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان
الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التأنيث دل
على انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله
على الطهر لا يوجب ثلاثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي
وقع فيه الطلاق ويخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض الثالث
وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس والاطلاق والسكنى
والانفاق والخلع والطلاق وتزوج زوج باختها واربع سواها واحكام
الميراث مع كثرة تعدادها اختيار لمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض
والطهر على ما جاء في اللغة وكذلك اختلف فيه كبار الصحابة
فبعضهم ارادوا بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها
الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه
مشترك ثم علمائنا قالوا لفظ الثلاثة يقتضي ان يراد بها الحيض
لانها اسم خاص لعدد معلوم وهي الثلاثة الكوامل الافراد وانما
يعمل بها اذا اريد بها الحيض اذ لو اريد بها الاطهار انتقص العدد
من الثلاثة لان المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه

الطلاق اذ هو معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلاثة الكوامل

وفيه ترك العمل بالخاص بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان التاء في اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير فقال ثلاثة رجال وثلث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء في الثلثة على ان المراد بها الاطهار ونحن انما تركناه وان كان القياس في اللغة مستقيما لما ذكرنا من العمل بالخاص

الكتاب على ما قررنا هذا حاصل ما ذكر في الكتب واعترض عليه بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع بل يجب التربص بعده ثلثة غيرها واسم الثلاث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل بموجبها واجيب عنه بان ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ به وذلك لانه اذا انقضت الحيض الثالثة حصلت الحيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة والحيضة الواحدة لا تتجزى ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان حضت حيضة فوجبت الرابعة بتمامها ضرورة عدم التجزي وللخصم ان يقول ماذكرنا من حيث دلالة التاء لا نسلم انه قياس لغوي بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان المعدود مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس

ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل اشارة النص لكن لا يدل حتما على
ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض
اسمان لدم مخصوص فمن نانيث احدهما لا يلزم ان يكون الاخر مؤنثا
الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشئ واحد وكذلك البر والحنطة اسما
لحبة مخصوصة مع ان احدهما مذكر والاخر مؤنث فكذلك القرء مذكر
وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان لتذكير لفظ
القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الاختلاف واذا ثبت
ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار ثبت انه اذا طلقها
في طهر فالحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج من العدة لانه
يتم ثلث اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة في الحيض الثالثة
عندنا خلافا له منها اذا طلقها طلاقا رجعية كان له حق الرجعة في الحيضة
الثالثة عندنا وعند الشافعي زال فيها حق الرجعة ومنها صح نكاح غير
الزوج في الحيضة الثالثة عنده وبطل عندنا ومنها كان فيها حكم
الحبس اي تكون محبوسة ليس لها الخروج والبروز من بيت الزوج
عندنا في العدة وعنده حكم الاطلاق وهو ضد الحبس ومنها كان لها
عليه في الحيضة الثالثة السكنى والنفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا
في الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها خلافا له وكذا لا يجوز للزوج
ان يتزوج فيها باختها واربع سواها في الحيضة الثالثة عندنا
وعنده له ذلك ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها

سه ١
جواب سوال مقدر
ان القرء والحيض اسمان
لدم مخصوص فكانا مترادفين
فيلزم من تانيث احدهما تانيث
الاخر فيكون دلالة التانيث
على ان المراد
بلفظ القرء ثلث
اطهار
١٢
سه ٢
بل يدل على
تذكير العدد ورعاية
الافراد لانه لفظ مذكر
اسم للدم اذ لا يلزم من تانيث
مراده تانيث الحيض تانيثه كما
تقرر في الكتب فكانت
اشارة محتملة بين الدم والطهر
والمحتمل ظني فكان
بمنزلة القياس
منه
٢
سه ٣
قوله والبروز عطف
تفسير للخروج وقيل المراد بالخروج
الخروج من البيت
والبروز رفع
الحجاب
١٢
عبد الله

اى تشعبها ونقا صيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا وبطل
لها الوصية فيها خلافا له فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف
قال وكذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت
ايمانهم خاص فى التقدير الشرعى فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد
فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقديرالمال فيه موكولا الى راى
الزوجين كما ذكره الشافعى وفرع على هذا ان التخلى لنفل العبادة
افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج
من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة واحدة وجعل عقد النكاح
قابلا للفسخ بالخلع اى قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين
فى الازواج والاماء كذا فى الكشاف وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور
فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم فقوله فرضنا خاص فى تقدير
الشرعى لانه اضاف الفرض وهو بمعنى التقدير الى نفسه فكان المهر
مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل
فالتحق السنة بيانا له وهى ما روى جابر عن عبد الله عن النبى عليه السلام
انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل
من عشرة دراهم فصار العشرة تقديرا لازما والشافعى لم يجعله مقدرا
بل جعله موكولا الى راى الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع
فصار كاعواض العقود المالية اى البيع والاجارة وهى فيها يثبت على
حسب تراضي المتبايعين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص من

من الكتاب بالقياس فلا يجوز واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه
جاء للحزّ والايجاب وهو مشهور وللتقدير كما ذكرنا فحمله على الايجاب
ههنا اولى من حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج و
ليس لهن شيء مقدر على المولى فلا يستقيم التقدير في حق الاماء
فاما الايجاب فيستقيم لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة
اهل التاويل بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه
انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال
قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول لا يستقيم انه خاص
في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه لا يتفاوت بين ان يجعل
الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل اضافة
الفرض الى الضمير خاصا في النسبة الى المتكلم كما يومي اليه لفظ
المص خاص في تقدير الشرعي لا يتطرق اليه هذا الاعتراض وان كانت
الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص من اوصاف اللفظ لانها
ملحقة به لقيامها باللفظ لكنه يبقى الاشكال في ان الفرض بمعنى
التقدير تفريع وفرع اي الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح
عنده كالعقود المالية من غير ان يكون فيها اقامة سنة او معنى
قربة عدة مسائل منها ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا

وهذا في حالة الاعتدال اما في حالة النشوز فان فواجب او سنة عنده ايضا ومنها انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق فالجمع ان يقع الثلاث في طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلاث في ثلثة اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة بلفظ واحد كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين والثلث في طهر واحد او بكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق بها المصالح الدينية والدنيوية فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع في طهر واحد وكلمة واحدة على ما نقرر في الفروع ومنها ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة وعندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امراة ثم خلعها ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده وكذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المراة فلا يترك العمل به بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ويتفرع منه الخلاف في حل الوطي ولزوم المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث على ما ذهب اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم لانها صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المراة بموجب النص وقال الشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بما يحل بحديث المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب

فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المرءة لكنه لا يقتضي
صحته شرعا اذا نكحت بدون اذن الولي والحديث انما يوجب بطلانه
بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع بوجود النكاح
منها كان الموجود ما يكون نكاحا عنده ولا نعني بصحته شرعا سوى
ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته
بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح مشترك بين المخاطب المذكر وبين
المؤنث الغائبة فاين يكون خاصا قلنا انه خاص في صدد والنكاح
عمن اسند اليه الفعل وان كان مشتركا في الاصل للاسناد الى احدهما
وههنا اسند الفعل اليها بدلالة قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع لوجود
النكاح في زمان الحال والاستقبال وهو معنى واحد وانما الاشتراك
قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما مسند الى الغائبة واما
الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما غير عين والى ايهما يسند
يكون خاصا معه ثم يرد عليه اعتراض ان النص متروك الظاهر من
حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولي
فجاز ان يعارضه الخبر ويمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام
المتعاقدين والكلام انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد
باختيار صحيح وتميز عن عقل كامل والصبي عديم العقل فيكون كلامه
كلاما من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون داخلا

داخلا تحت اطلاق النص يؤيد ذلك ان نطق المبتغى ليس بكلام
لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقراءته الاحكام ويرد ايضا ان
النص متروك الظاهر فى حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء جميعا
باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن الولى فاذا كان متروك الظاهر
جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان النص يوجب وجود النكاح
شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن المولى نكاح موجود شرعا الا انه
موقوف لحق المولى دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولى يثبت الاحكام
من وقت النكاح واعترض عليه ايضا اذ النكاح حقيقة الوطى قال ع م
ناكح اليد ملعون وبه صرح الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم انه
حقيقة فى العقد ايضا يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكحة فى بنى فلان
اى هى ذات زوج منهم كذا فى كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص فى وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطى ويجاب عنه بان المراد
من النكاح فى الاية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا فى العقد
ولا يراد به الوطى بدلالة اضافته الى المراة قال شيخ الاسلام المراد
منه العقد واما فعل الوطى فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لا بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة اى كلام
العرب فحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طرفى النقيض ولا
استعارة مع وجود التنافى فى الاصل طريق التهكم فاذا تعذر ارادة الوطى يكون المراد

به العقد مجازا خاصا لتفريع انه اذا ثبت ان نكاح المراة بلا اذن الولى لا ينعقد عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح فلا يحل الوطى ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع طلاق فيه لانها اجنبية وكذا اذا طلق هذه المراة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولى بلا تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم يقع عليها الطلقات فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا من مذهب قدماء اصحابه واما المتاخرون فيقولون لا تحل له الا بعد زوج آخر لانه اعترض فى هذا دليلان دليل الحل كما قال الشافعى ودليل الحرمة كما قال ابو حنيفة واصحابه فقلنا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال احتياطا كما فى شرح

واما العام فنوعان عام خص البعض وعام لم يخص عنه شى

كل نوع مختص بحكم على حدة فاما العام الذى لم يخص عنه شى فهو بمنزلة الخاص فى حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر المشائخ وقال الشافعى يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع ووجه قولنا ان الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من وضع لفظ العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم تكن للوضع فائدة ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بعمومات النصوص وهى كثيرة خارجة عن العد والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد

ماهلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع
ما اكتسب السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق
ويتقيد بايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع عن
الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على ان
كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق اى على ان العام يلزم
العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان فانه اذا اهلك المسروق
عند السارق بعد القطع او قبله او استهلك لا يضمن كما لو تلف
خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا
استهلك وقال الشافعي يضمن السارق المسروق كما اذا غصب عينا
فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه اتلف مال الغير
بغير اذنه فكذا ههنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا عامة موجبه ان يكون القطع جزاء جميع ما
وجد من السارق ومما وجد منه تلف العين وبتقيد بايجاب
الضمان يكون القطع جزاء لبعض فعاله فيكان ترك العمل بالعام
من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما استدل بقول
محمد لانه كان من ائمة اللغة ايضا وكان قوله حجة فيها كذا اسمع
من فوائد شيخي واستاذي نفع الله المقتبسين بطول بقائه و

ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب
الضمان لانه بدل المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك
العمل به بالقياس بل انما ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة والاول
اشارة الى هذا عبارته ويرد ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية والموصولية
وهي العامة بل هنا المصدرية اولى لئلا يلزم انتفاء ضمير الموصول في كسبا لا يقال
جاز حذف هذا الضمير للعلم به لانه نقول السلامة عن الحذف اولى من الحذف
فكانت المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله ان كلمة ما عامة يتناول جميع
ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كان ما مصدرية صار تقديره جزاء
بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت
الاضافة للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابه واللفظ المشترك اذا كان
كل واحد من معنييه عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه ومن ذلك
قال ويحتمل نقول في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فانه عام في جميع
ما تيسر من القران ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة
وقد جاء في الخبر انه قال عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة
فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر فانه وركن الصلوة بل ليس فا
الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت او غيرها فيقتضي ان يكون
المامور به الجزء العام من القران والامر يدل على اجزاء الفعل المامور به فيدل على انه

انه اى جزء قرأه كان مجزيا ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة فاتحة
الكتاب وقد جاء فى الخبر انه عم قال لاصلوة الا بفاتحة الكتاب وهو لنفى
الوجود فيقتضى ان لا يوجد الصلوة شرعًا الا مع الفاتحة ومن ضرورته
توقف الجواز على قراءة الفاتحة فاذا تقابلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به
حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفى الكمال ويجعل معناه لاصلوة كاملة الا
بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصانا بترك
الواجب وفيه تقرير فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة عملا بالخبر
فان قلت ما دون الاية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة
فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت فى جوابه
ما دون الاية لا يطلق عليها اسم القراءة عرفا الا يرى ان القارى بها
لا يسمى قاريا ولهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة ما دون الاية
لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرأ القران حائض وجنب فاذا لم يكن
متناول النص لم يكن مخصوصا ولقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة بين
الموصول وبين النكرة بمعنى شئ وانها تعينت ههنا بمعنى الشئ لانها لو كانت
عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلى وكم من مصل تيسر له نصفه
او اكثر وما يجب جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام ويمكن ان يجاب عنه
بانه وان كان بمعنى شئ لكنه موصوفة بصفة عامة وهى التيسر
فيعم عموم الافراد فصار كانه قال فاقرأوا كل اية تيسر واورد عليه
انها نزلت فى صلوة الليل وقد انتسخت فرضيتها اجيب بان العبرة

لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى
قال وعلى هذا اي على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني قلنا في قوله
تعالى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ انه يوجب حرمة متروك
التسمية عامدا وقد جاء في الخبر انه عليه السلام سئل عن متروك التسمية
عامدا فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم ولم يمكن
التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا
وقد ثبت الحكم في فصل الناسي اجماعا فيرتفع حكم الكتاب بالخبر
فيترك الخبر فانها نزلت مع آيات قبلها في الكفار وهم كانوا يقولون للمسلمين
انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم
فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة
دون ما ذكر عليه اسم غيره من الهتهم او مات حتف انفه بقوله تعالى
فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ فعلم ان كلمة ما في
ما لم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة السياق او بدلالة ان مذكور
التسمية او متروكها يقع على المذكى في التفاهم وانها بعمومها توجب حرمة
متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا تركت بمقابلة الخبر
الواحد وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا
معناه لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض الافراد بالخبر وهو
غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر لان ثبوت الحل في العمد
يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصورتين بهذا الخبر والكتاب لا يتناول

الا القبيلتين العامد والناسي فاذا خصا منه جميعا يبقى تحت الكتاب فمره فيه نفع حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجه ايراده رد الخبر بالطريق الاول او نقول في هذا اشارة الى جواب اعتراض من الخصم وهو ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر لان العام المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد بالتخصيص فاجاب بانه اذا خص العامد يرتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز التخصيص العام الى ان يبقى تحته ادنى ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون نسخا وذا لا يجوز بالخبر الواحد لما تقرر في محله فارتفاع حكم الكتاب مشكل لانه يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني والمجوسي وايضا عن الناسي بالطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام الملة مقام الذكر بخلاف القياس فما الحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان ممتنع وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة ومعنى فلا يدخل تحت النص كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه عامة يتناول كل ماكول وقد خص منه غير المذبوحات ولا يجد بينه وبينها على المذبوحات بدلالة السياق او غيرها وذلك لا يخرجه عن تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقارن واخراج بعض الافراد بدلالة السياق وغيرها ليس باخراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا

ولان المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسابق سابق فلا يكون
مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بعمومه
حرمة نكاح المرضعات وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان ولا
الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر اي
ومثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام عملنا في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم فان المرضعات عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعته
قليلا او كثيرا فيترك الخبر لمخالفته المصة فعل الرضيع والاملاجة
فعل المرضعة فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يخص
الخبر قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اي اصولا
اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن فكانوا
فروعهن والجزئية والبعضية انما تثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك انما
يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا فقدت الجزئية بينهما لم تكن
امًّا فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلن امهات لتشبههن بالوالدات
في التربية والتربية بالارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير
لا يتربى به بما وراءها فلم تكن امهات لا بارضاع في المدة ولان الحرمة
معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص والعلة المنطوقة او المفهومة
لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف بالاذى ومع علة الاذى
فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت ما وراء المدة لانتفاء الجزئية والبعضية
وهذا امثال نادر تامل واما العام الذي خص عنه البعض فحكمه انه

انه يجب العمل بالباقي مع الاحتمال فاذا اقام الدليل على تخصيص الباقي
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز
تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذي اخرج البعض
عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد معين فجاز ان
يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى
الطرفان في حق المعين فاذا اقام الدليل الشرعي على انه من جملة ما دخل
تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص لو اخرج
بعضا معلوما عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد
المعين فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين
ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود تلك الاحتمال في الباقي التخصيص
لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفي الاصطلاح اختلف عبارة الاصوليين
فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض افراده
بدليل مستقل مقترن واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما
اذ لا بد عندنا في التخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة والاستثناء ذلك
لعدم استقلالهما وبقولنا مقترن احترز عن الناسخ وهذا على مذهب كثير من
الفقهاء خلافا للشيخ ابي منصور والمتكلمين فانهم جوزوا التخصيص متراخيا واختلف
اهل الاصول في حكمه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وغيرهما
الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما
بقوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب خص الخصوص اذا كان معلوما وقال
عامتهم ان كان المخصوص مجهولا لا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما
بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان
اعتبارا باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضي الامام ابو زيد في
التقويم ثبت عندنا من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص
في الفصلين لكن لا على قطع بل على الاحتمال وهو المذكور في المتن فلاجل انه
لا يبقى قطعيا يجوز ان يعارضه خبر الواحد والقياس فيخصص من الباقي
بعض افراده الى ان يبقى تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما
يجوز به النسخ وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص
يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومختار الشيخ فخر الاسلام ومن وافقه
انه يجوز في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط
وقوم الى الثلثة وفي غيره الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل محمد على عدم
جواز بيع العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وقد
خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وابو حنيفة خص هذا
العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما جاز ذلك التخصيص
دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد
او القياس وبيانه ان المخصوص من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الآمر
اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت
العام وان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاذا قام الدليل على انه من جملة

عنه فلا يمكن ان يد

الخصوص يرجح جانب تخصيصه واذا كان بعضها معلوما فالظاهر انه معلول
بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان يوجد
في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل على
وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه فثبت ان العام داخل فيه
الاحتمال على التقديرين فجاز تخصيصه بالاحاد والقياس فان قيل اذا كان المخصوص
مجهولا ثبت الاحتمال في كل فرد انه من الباقي او من خارج فينبغي ان يسقط العمل
بالعام اصلا كما في الاستثناء المجهول قلت ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من حيث حكما لانه لبيان ان الفرد المخصوص لم يدخل تحت الجملة ولهذا
يشترط الاتصال فيه كالاستثناء ويشبه الناسخ من حيث صيغة لانه نص
مستقل بنفسه كالناسخ فاستثناء المجهول يوجب الجهالة في الصدر اي
المستثنى منه فيسقط العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص
الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا لا يسقط العمل بالعلم لشبهه بالاستثناء
ويسقط بنفسه لشبهه بالناسخ ويبقى العام كما كان فالعمل بالشبهين واجب فلهذا لا يسقط
اللزوم العلم بموجبه ويبقى العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال الخصوص المجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه يتناول البيع كلها سواء كان بالنساء او
بالتفاضل او غيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا خص منه بيع فيه فضل ومطلق الفضل
ليس بمراد فبقي الفضل المراد به مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من جملة
الربوا او من جملة البيع ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي عم على المبادلة بجنسها في الاشياء
الستة متفاضلا هي الربوا فترجح جانب تخصيصه وبقي الافراد الباقية تحت العام

مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص
المستأمنين بقوله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره واحتمل أن
يكون معلولا بعلة توجب تلك العلة في بعض الأفراد فقام الاحتمال في كل فرد من
الباقي فإذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب وهي موجودة في بعض
الأفراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمرأة فلذا جاز تخصيصهم مع بقاء
الاحتمال في الأفراد الباقية واعلم أن من جوز التخصيص إلى الثلاثة وهو المختار في الكتاب
فإنما أخرج العام عن القطع فيما وراء الثلاث فأما في المتناول للثلاث فهو قطعي عنده حتى
لم يجز تخصيصه فيما دون الثلاث بخبر الواحد لأنه ظني

فصل في المطلق والمقيد

ذهب أصحابنا إلى أن المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة
عليه بخبر الواحد والقياس لا يجوز ومن أقسام الكتاب المطلق والمقيد فالمطلق
المتعرض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والمحكي
بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المجرد عن الصفة فالمطلق
من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه بأن لم يدل دليل على ترك إطلاقه كما
ستقف في بحث ترك الحقيقة إن شاء الله تعالى فالزيادة عليه أي على الكتاب
يعني تقييده بخبر الواحد والقياس لا يجوز لأن التقييد نسخ ووصف الإطلاق
والكتاب قطعي فلا يجوز نسخه أصالة ووصفه بما هو ظني وإنما سمي التقييد زيادة
لأن التقييد زيادة وصف على المطلق ألا ترى أن من قيد رقبة الظهار بالإيمان
زاد وصف الإيمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير مؤمنة وإنما كان هذا
نسخا ورفعا لأن موجب قوله تعالى فتحرير رقبة أجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة فإذا

فاذا قيدت بالايمان فقد ثبت باجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا

وجوهكم الاية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط النية

والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير

به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم

الخبر المامور به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل

على اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها

مجزي فلو شرط شيء من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزيا

وهو نسخ الكتاب باخبار الاحاد والقياس في النية بقوله ع م انما الاعمال بالنيات

شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله ع م

لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه

او قال ثم ذراعيه وحرف ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة

والركوع والموالاة فرض عند مالك رح لانه ع م واظب عليه وهي ان يتتابع بين افعاله

حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند البعض بقوله ع م لا وضوء لمن لم يسم

ولما كان الزيادة عليه نسخا بهذه الاخبار قولا وفعلا عملنا بهما على وجه

لا يتغير به حكم الكتاب فكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها

سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله ع م لا وضوء لمن لم يسم

على نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة بالنية وكذا افعاله على الفضائل

فان قلت العمل بالخبر ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال

كخبر الفاتحة والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة

فى شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة فى شرط الصلوة فلو
اوجبنا هذه الاشياء فى الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل
وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهى خلاف موضع الشرع فقلنا
بالسنية فى مكمل الوضوء وبالوجوب فى مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت
بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون
حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير وقال شيخى
واستاذى متع الله المقتبسين بطول بقائه انه ينتقض بالايات الواردة
فى الصلوة والوضوء حيث استوت فى افادة الفرضية قلت الرافع
لهذا السؤال ان المقصود ههنا نفى اشتراط التسمية واخواتها عملا
بالكتاب فاذا حصل ذلك فاثبات قصد المدعى على طرف الثمام لعدم القائل
بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بين الشرطية والسنية وهو اصل نوعى الاجماع
على ما قرر فى بابه واما انه ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به
فذلك مما لا يهمنا كشفه ههنا ولمقام ذكر فيه والاهم ههنا بيان
المحافظة على الكتاب فى العمل بوجوهه وطرقه وفى هذا المقام اعتراضات
اخر نقلتها من شرح الهداية وغيرها للشيخ الاستاذ دام الله تعالى
بركاته احدها لا نسلم انه مطلق عن النية فان المراد اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة كما فى قولهم اذا جاء
الشتاء فتأهبوا اى لاجل الشتاء ولا نعنى بالنية سوى ان يكون الوضوء
لاجل الصلوة فيكون النية ثابتا بالكتاب وثانيها لا نسلم انه

مطلق عن الترتيب بل مقيد به وهذا لان الغسل في الوجه يتعلق بالشرط

بلا واسطة وغسل الايدي يتعلق بواسطة والمسح بواسطتين فتثبت كل

منها كما علق وهذا كما قال ابو حنيفة في قوله لغير المدخول بها ان دخلت

الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت يقع الاولى بها وتبين بها ويلغو

الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتاخرت الثانية عنها فبانت

بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وما امروا الا

ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية والمخلصين حال والاحوال

شروط فيكون النية شرطا في كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطا

بالكتاب او بالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك المحذوف يلزم

ابطال المنطوق وهو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون

الماء طهورا بدون النية على الاطلاق واشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا

بدون النية وفيه ابطال هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال ذكر في

بعض الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزئية بالشرط يقتضي الترتيب في

الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء مطلقا

عن قيد الترتيب في هذا كمن قال لاخر اذا جاء غد فاشتر لي عبدا وجارية

واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب

حصل في الاطلاق وبعد ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان

الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المقصود

ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وكذا اذا تمسك الخصم بالخبر

واما اذا تمسكت بدليل اخر مثل الاول فلا يمنا الجواب عنه هنا بل حكم اثبات هذه
المسئلة حكم ابتداء وامّا هٰهنا فالاهم علينا تصحيح المثال لا اثبات المسئلة ولو
التزم ههنا الجواب في ان لم يلتزم يمكن ان يقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة
فعل ياتيه المرء تعظيما لله تعالى وخضوعا والطهارة اهلية في المرء للعبادة
اي الصلوة وههنا اسولة واجوبة يقتضي بسطها هذه الحاشية عن بسطها و
كذلك قلنا في قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ
ان الكتاب يجعل جلد المائة حد الزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا بقوله البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب
فيكون الجلد حدا شرعا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر
اي مثل ما اجرينا الغسل والمسح على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب قلنا في
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الاية فان الكتاب جعل
جلد المائة حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزاني اذا زنيا فاجلدوا
وهو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو العقوبة بجزاء الجناية فاذا كان
الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه
مجزيا في كونه زاجرا شرعا فلو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد الخالي عن
التغريب حدا لان الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر فاذا
لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر في المثال السابق فيجعل التغريب مشروعا
سياسة مفوضا الى رأي الامام من المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل
جناية يراه الامام فيها مصلحة الا ترى ان النبي عم نفى هيت المخنث سياسة

سياسة ولم يكن ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل

به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم

الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء

بالدم امرنا بالطواف وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون

الآتي بمطلق الطواف اتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف

بالبيت سواء كان مع الوضوء او بدونه وفي الحديث الطواف بالبيت صلوة

فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها

وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق

غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع لانه قدر

بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود وكذا لا يعتد بطواف

الجنب والعريان والمنكوس لذا يعاد فثبت انه مجمل المعنى زائد عليه ثبت

شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل في

نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر ورد بصيغة

التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث

العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد و

الابتداء بيانا له لانه يصلح كبيانا اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان

لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد

ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي

عليه السلام بياناله لتبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله فاما
وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز
بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع
الكراهية ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كانجبار نقصان
الصلوة بالسجدة هكذا في الكشف وكذلك قوله تعالى واركعوا مع
الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر
ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع
فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر فانه مطلق في مسمى
الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء يقال
ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا يزاد عليه شرط التعديل كما زاد
ابو يوسف والشافعي بالخبر وهو قوله عليه السلام لاعرابي خفف
الركوع والسجود ثم فصل فانك لم تصل لما قلنا ان الزيادة نسخ فيجعل
مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يقال
هلا كان التعديل سنة فكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر
التسمية والامر بالصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا
تعذر ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون عملا
بموجب الخبر بالكلية وفي نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل والاولى
مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فيعمل به بلا مانع عنه والتعديل
هو الطمانينة في الركوع والسجود والقيام بين الركوع والسجود والقعدة

بين السجدتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه

شيء طاهر فتغير احد اوصافه كماء المد لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء

وهذا قد بقي ماء مطلقا اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا في قوله

تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء فيه مطلق والمطلق

ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط للمصير الى التيمم عدم

مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي بكل ماء يطلق عليه اسم الماء وماء

الزعفران وماء الصابون والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه

يطلق عليها اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيد الاضافة ما زال

عنه اسم الماء بل قرره فيدخل تحت مطلق الماء فكان شرط بقائه على صفة

المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق وبه يحتج في حكم ماء الزعفران والصابون

والاشنان وامثالها جوابا عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثالها ماء مقيد يقال

ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء الورد فلا يكون داخلا تحت قوله

تعالى فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان يكون الماء باقيا على صفة المنزل من السماء ليكون

الماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق لفظ

الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا يخطأ لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا

جاء به يخطأ لغة فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين فانه لا يخرج

عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به ولو شرط بقاءه على صفة

المنزل من السماء كان تقييد الكتاب ويرد عليه اشكال وهو ان الماء في النص

لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس ايضا كذلك فعلم انه ليس بمطلق

فاجاب بقوله وخرج عن هذه القضية حكم ماء النجس اي كونه آلة للتطهير

بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم يدخل

تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر فقوله وبهذه الاشارة

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود

النجاسة محال اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم

علم ان الحدث شرط الوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا وجوهكم الآية وذلك

لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة ازالتها

تقتضي ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي الحدث فان قلت

هذا اي قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان

المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف

عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل

بسببه وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة في الاصطلاح لا بد ان

يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق فكيف يكون ثابتا

بالاشارة قلت شرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا

ما يلحق ما هو لازم الاشارة والاقتضاء او الدلالة وان كانت بمراتب

بالاشارة واختها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك في ماء

خالطه شيء طاهر فغير وصفه او اوصافه كما تغير بكثرة الاوراق مع اطلاق

اسم الماء عليه الا يرى انه لم يحدث له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة

باضافة فاذا تركت اطلاقه كان مجملا ومن فوائد شيخنا الاستاذ لا نسلم ان النص
مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة فى سياق النفى وقد خصّ عنه المال الخبيث
بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك
جاز ان يعارضه القياس غاية ما فى الباب ان القياس يكون مع الفارق سواء
كان مجملا او عاما واياما كان لا يصلح النص نظيرا لما ادعاه قال ابو حنيفة
المظاهر اذا جامع امرأته فى خلال الاطعام لا يستانف الاطعام لان الكتاب
مطلق فى حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على كفارة
الصوم بل المطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده والظهار تشبيه
المنكوحة بامرأة محرمة عليه على التابيد فاذا قال الرجل لامرأته انت على
كظهر امى فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى يكفر
من ظهاره لقوله تعالى وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا
فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ
فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ
فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا فاذا اطعم المظاهر عن كفارته ثلثين مسكينا او
عشرين او نحوهما ثم جامع التى ظاهر منها ثم اطعم الباقين فانه يجزيه
فى قول علمائنا وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل
المسيس اى الجماع فتتقيدت الواردة فى الاطعام ايضا بالقياس على الصوم
والجماع ان كلا منهما نوع من كفارة وجبت زجرا وعقوبة فلتشاركا فى
الغلظة فاذا جامع فى خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام

كما في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص ورد في الظهار مطلقا فيقتضي اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع اولا فلو شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز ثم حمل المطلق على المقيد باب على حدة من اصول الفقه له تفاصيل مذكورة في محله وجواب هذه المسئلة وان كان قول علمائنا جميعا لكن تخصيص ابي حنيفة بالذكر لكونه رئيسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا ان قوله في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ كما قال الشافعي فقيد الرقبة بالايمان في كفارة الظهار واليمين بجامع ان الكفارات كلها جنس واحد بل المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان الزيادة نسخ فلا يجوز في الكتاب بالقياس فان قيل ان الكتاب في مسح الراس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيد نحوه بمقدار الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيد نحوه بالدخول بحديث امراة رفاعة هذان النقضان يردان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس الاول ان قوله تعالى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق يتادى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد نحوه بمقدار الناصية وهو ربع الراس بما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على الناصية وخفيه وهو

خبر الواحد وانما قلنا اريد به بعض الراس لان الراس محل المسح والباء

دخلت فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبه ومسح

براسه اذا مسح بعضه لان جميع الراس ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض

والثاني ان النكاح في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيد ثمره

بالدخول حتى قلنا لا تحل للزوج الاول قبل دخول الثاني بخبر الواحد وهو

قوله عليه السلام لامرأة رفاعة اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم

فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك قال الصاحبين

طلقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن بن الزبير فجاءت متهمة بالعنة فقالت

ما وجدت الا كهدبة ثوبي والعسيلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن

الجماع فاجاب عن الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم

المطلق ان يكون الآتي باي فرد كان آتيا بالمامور به كما في الاشياء الثلثة في باب

الكفارة والآتي باي بعض منها ليس بآت بالمامور به فانه لو مسح على النصف او على

الثلثين لا يكون الكل فرضا بل يكون البعض فرضا والبعض نفلا وتبدل الحكم فارق

المطلق المجمل مع ان كلا منها بعض الراس بل الزائد على الربع مسح بالاتفاق

فثبت انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاز ان يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان

يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الآتي باي فرد كان آتيا بالمامور به على

الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من الافراد ثم اتى بفرد آخر لا يكون

الثاني مامورا به ومطلق الفرد يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس آتي

فقد اتى بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد فلا يقع ما بعده مامورا به توضيحه ان المطلق يجزى كل فرد عن غيره بطريق البدلية فاذا مسح اقل الابعاض جاز عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجبا عن الثانى بطريقين احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح فى النص حمل على الوطى اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول السوال وهو مذهب بعض المشايخ اذ الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل للمعنيين للوطى حقيقة لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع وانما يتحقق ذلك حقيقة فى الوطى لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمى جماعا وللعقد مجازا لانه سبب يوجب حل الوطى ويحمل ههنا على الوطى لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة واما اسناد الوطى الى المراة فمن باب المجاز باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذى هو الوطى الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله قائم وثانيهما قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر وهو من المشاهير يجوز به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سياتى فى باب السنة ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روى بروايات فلا يكون هذا تقييدا للكتاب بخبر الواحد كذا قالوا لكن الشان فى اثبات

اثبات انه مشهور والزام الخصم فبقوله **فصل** في المشترك والمؤول

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق لا على سبيل

الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد باللفظ الا احدهما مثاله

قولنا جارية فانها يتناول الامة والسفينة والمشتري يتناول من

قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان

اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها

المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اي ماهية وذاتا كالجارية

للامة والسفينة او لمعان مختلفة الحقائق كالعين للباصرة والينبوع

والشمس والذهب والمال والجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى ههنا

مفهوم اللفظ على ما عليه الاستعمال العام الشائع في لفظ المعنى عينا

كان او عرضا ولهذا اتى بمثالها فالجارية والمشتري من قبيل الاعيان وبائن

من قبيل المعاني لان البين والبيان كل منهما معنى وعرض فان قلت حد المشترك

صادق على المأول لانه موضوع لمعنيين مختلفين ايضا والمأول قسيم

المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكرا متقابلين قلت المراد بالمشترك

ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجيح احدهما على الآخر بدلالة ذكر

الترجيح في المأول فيعتبر نفي الترجيح في المشترك للتقابل بينهما لا يقال

كثيرا ما يذكر الشيئان كالمطلق والمقيد ويقصد بذلك القيد في المطلق اطلاقه

عنه فانه يصلح لتقييد احدهما بقيد الآخر نقضا والتقابل واقع بين المطلق

والمقيد لانا نقول اذا وضع امرهما عرفا واصطلاحا في التسامح

في طرفي النفي والاثبات في قيد دل تقييد احدهما بقيد على تقييد الآخر بضده فانقلت يدخل في هذا الحد التثنية مثل جسمين وحيوانين للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء فانهما موضوعان للماهيات المختلفة مع انهما ليسا من المشترك قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين فان التثنية موضوعة بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا وكل واحد من فردي التثنية جزء من اجزاء معنى الواحد وكذا الجمع فانقلت ماذكرت من الفرق يستقيم في التثنية اما في الجمع فلا يستقيم لان كل واحد من افراد جمعه مفهوم تام لا بعض المفهوم على ماسبق تمامه في الفرق بين التثنية والجمع فلفظ الاجسام يتناول الحيوانات والاحجار والاشجار وضعا مع اختلاف حقائقها وهو ليس بمشترك بل عام وايضا يخرج عن الحد مثل زيد اذا اشترك فيه انسان فانه مشترك مع انه لم يتناول لمعنيين مختلفة الحقيقة اذ حقيقة كل واحد منهما واحدة والجواب عنهما ان المراد باختلاف معنييه حقيقة ان لا يجمعهما حقيقة مفهوم اللفظ كالعين مثلا فانه ليس له مفهوم يشمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ الاجسام فان له معنى وهو حقيقة الجسمية يتناول جميع الاجسام المختلفة الماهيات وكذلك زيد المشترك لا يطلق على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم لفظ زيد فكان هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به لان كل شيئين اختلفا في معنى لا بد ان يتفقا في آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى

ليختلفا فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار مفهوم اللفظ فيعتبر ذلك
ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ لا يعتبر باختلافهما في ماهيتهما
فاذن لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم

المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع

العلماء على ان القروء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة اما على الحيض كما

هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهذا لان المشترك يحتمل
واحدا من الجملة غير عين كان حكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه
فاذا تعين الواحد مرادا به بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره فلا
يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي فانه من
تبعه متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والجبال والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود
مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع
التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد اريد المعنيان ههنا حيث اسند السجود الى
الناس وغير العقلاء معا ولنا ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين
لان كل واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في واحد منهما يستلزم عدم ارادة
الآخر واستعماله في الآخر يستلزم عدم ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل واحد
مفهوميه مرادا وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان
يلبسها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ
الواحد على مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام معناه

والجواب عن الاية ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجنس على ما قيل

وقوله ولهذا اجمع العلماء تاثيب لهذا الاصل او استدلال بدلالة الاجماع

وبيان ذلك ان العلماء من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد

بالاقراء الحيض او الاطهار فمذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء الحيض

وقد ذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعايشة الاطهار وعلى هذا

الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا

منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا الاختلاف يدل على ان ارادتهما

من لفظ القرء باطل باجماعهم لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا هو

الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل للمعنيين لانه لو كان

مستعملا لهما معا لما هجر معنى الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى

الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما وهذا هو معنى

دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موالي من

٥٣

اعلى وموالي من اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم

الرجحان وهذا بغير الواو كما وقع في النسخ استينافا من الكلام ببيان ان

هذا اي عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا استنبطها ذ

بمسائلهم وفي بعض النسخ وقال محمد رح اذا اوصى لموالي بني فلان فلهم

موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموالي من اسفل وهم الذين

اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت

الوصية في حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة

لاستحالة الجمع لان المشترك لاعموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح
بلا مرجح باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لاعموم للمشترك او على
تعليل هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع ما لو حلف لا يكلم موالي بني
فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل والجواب ان منهم من جوز تعميم المشترك
في النفي فعلى قولهم لا يرد النقض واما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى
اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد لا يكلم من
بينه وبين بني فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا من قبيل ترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم ويقال ان احدهما مراد بعبارة القول والاخر بدلالته لما
ذكرنا من معنى البغض وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها الكان
بطريق الايلام يحنث لان معنى الانتهاء عن الضرب هو الكف عن الايلام فيحنث
لوجود الايلام فان قيل قوله بطلت الوصية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان
لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم وشكر المنعم واجب تمامه منه وتب نصار
صرفنا الى اداء الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح فيما
روي عنه وايضا ينبغي ان يصح اذا اصطلحوا على احد كما روي عن محمد رح لان
بطلان الوصية انما كان لجهالة الموصى له وبه يزول الجهالة كما في مسئلة
الاقرار لاحد هذين قلنا ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال
لثبوت ان هذا الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق
الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء كان محلا لورود
النقوض وسائر الاسئلة ولئن التزم الجواب فيقال ان شكر المنعم انما يجب على مبنى

فلان لا على الموصي فكان الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان
يكون المذكور في الكتاب فيما اذا لم يصطلحا على الصلح وفي ذلك يحصل الغرض
من ثبوت المذهب فامعن النظر لسبه تخرج جواب المسئلة لا يختص
بمحمد لكن تخصيصه في الذكر لانه راوي عنهم وقال ابو حنيفة اذا قال لزوجته
انت على مثل امي او كامي لا يكون مظاهرا الا ان هذا مثل مشترك بين الحرمة
والكرامة فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي
لو قال انت على مثل امي وكامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت
الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت
الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو
معنى الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت على حرام
ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء لان اللفظ مشترك بين
المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية وايراد
هذه المسئلة لاثبات ان المذهب لهم عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه
لو جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل متى اجتمع
دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على الكرامة
والجواب الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح ثابت يقينا
فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما اذا وقع التعارض بين دليلي

دليلي الحل والحرمة ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمى اليه ثم وقع
في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد في حصول الموت انه بالرمي او بوقوعه في الماء
كذا في بعض النسخ الا ان الشان في وروده هذا السوال وقد كشفنا عن وجهه
في المسئلة الاولى علي هذا اي على هذا الاصل وهو انه اذا تعين احد محتمليه
مرادا سقط اعتبار ارادة الآخر قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد بيانه
اذا قتل المحرم صيدا فجزاءه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في
اقرب المواضع اذا كان في برية ويقومه ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء
ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق
على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وان شاء صام على ما ذكر
في محله وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة
وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم اي مثله من النعم
ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد كالحمام
والعصفور وما اشبه ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمام شاة و
يثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل مشترك
بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص
في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا
عموم للمشترك اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض من وجوه احدها
ان المثل عند الاطلاق ينصرف الى الصورة لانه هو المماثل واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون
لفظ المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين لكل منهما بطريق الحقيقة وهذا

حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون مشتركا وثانيها لا نسلم ان القيمة فيما لا نظير له كالحمام واجنبة هذا النص كبقية الحمام والعصفور لبيسا من النعم فلا يلنا ولهما النص فلا يكون المعنى مرادا بالاتفاق وثالثها ان الصحابة اوجبوا النظير من حيث الخلقة والنظير في النعامة والظبي فحمار الوحش والارنب ولم ينقل فيه خلاف احد فكان اجماعا على ان الصورة هو المراد سواء كان مشتركا او حقيقة ومجازا

قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اي بدليل ظني سواء كان خبر الواحد والقياس لان خبر الواحد ايضا يفيد العلم بغالب الرأي كما تقرر يصير مؤولا وكذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه

بدليل ظني يصير مؤولا وحكم المأول وجوب العمل به مع احتمال الغلط لان

غالب الرأي يحتمل السهو والغلط ومثاله اي المؤول في الكتب ما قلنا اذا اطلق

الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين القدر نحو ان تقول اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالمغربي والعلائي الا ان بعضها غالب استعمالا كان ذلك على غالب نقد البلد وذلك اي تعيين غالب نقد البلد بطريق التاويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب فيما بينهم فيصير البيع صحيحا بالجواز ولو كانت النقود في البلد مختلفة في المالية دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع وعدم الرجحان الا اذا بين احدهما في المجلس يرتفع الجهالة المفضية الى النزاع

والفساد وانما كان لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في

الاية على الوطي وحمل الكناية في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من

من هذا القبيل وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولناه
بالحيض بقرينة لفظ الثلاثة لما قد سبق في بحث الخاص وبقوله عليه السلام
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك النكاح في قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد والوطي فحمله بعض اصحابنا على
الوطي بدلالة قوله زوجا تفاديا عن التكرار فان قيل النكاح في الاصل
وضع للضم على ما عليه شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة وانما
يستعمل للعقد مجازا لانه سبب للوطي قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة
في الوطي وفي العقد مجاز قلنا قد اشترك فيها استعمالان شائعان للوطي
والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق على انه ان كان
حقيقة في الوطي لكنه زاحمه المجاز المتعارف في سبق الفهم اليه حتى
كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت حقيقة وضعية للوطي وهذا
هو الاشتراك وكذلك كناية الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل
ان يكون من البيان وان يكون من البين والذي من البين يحتمل ان يكون
معناه انها ممتازة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال او في النسب
او في غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل احتمالات
كثيرة لكنها في حال من اكره الطلاق بان سألت هي طلاقها وغيرها
كانت طلاقا تاويلا بان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح
بدلالة الحال قال وعلى هذا اى على ان المحتمل للشيئين يصرف الى
احد محتمليه بدليل يفيد غلبة للظن كما في الالفاظ المشتركة

قلنا الدين المانع من الزكوة يصرف الى ايسر المالين فقضاء الدين يعني ان
الرجل اذا كان له نصاب وعليه دين مستغرق فالمال لا يجب عليه زكوته عندنا
خلافا للشافعي واذا كان له نصب من الاموال بان كان له دراهم ودنانير
وعروض وسوائم والدين يستغرق بعضها يصرف اولا الى النقود لان
قضاء الدين ايسر منه لعدم الاحتياج فيها الى المبادلة ثم الى العروض
لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض من ايراده
ههنا ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود ومن غيرها كاحتمال اللفظ
المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا الدين انما يمنع وجوب الزكوة
تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا للمعنى
الميسر وفرع محمد على هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله
نصابان من غنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال
عليهما الحول تجب الزكوة عنده في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم اي فرع محمد
على هذا الاصل ان ينصرف الدين وهو المهر الى الدراهم في المسئلة المذكورة
لانها ايسر قضاء للدين من الغنم قال ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان
من قبل المتكلم كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال لفلان
علي عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له ولولا ذلك لكان
منصرفا الى الغالب بنقد البلد بطريق التاويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد
البلد وانما سمي به لانه عرفت بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذي
لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منكشف الشبهة

فيه وانما ذكره ليتبين المؤول ويميزه عن المفسر تمييزا تاما وهو ان المؤول ما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي حتى لو ترجح بدليل قاطع لم يكن
مؤولا بل كان مفسرا وقوله من قبل المتكلم اعم من ان يصرح المتكلم بان المراد
هذا او من ان يدل ان يجيء بعده دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا قوله فترجح
المفسر على المؤول فان قيل بين التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا تعارض بينهما
حقيقة ظاهرا ولكنهما تعارضا معنى في تقديرا وبيانه ان كلامه قبل قوله نقد
بخاري يحتمل النقود وان كان يترجح نقد البلد بغالب الرأي فاذا بين نقد بخارا
يترجح ذلك على نقد البلد غيره

فصل في الحقيقة والمجاز

كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شيء بعينه فهو حقيقة له اي لذلك الشيء ولو استعمل اي
اللفظ في غيره اي غير موضعه يكون مجازا الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه
اي ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل
المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة فكان حقيقة فيه ولو
استعمل في الرجل الشجاع كان مجازا فاذا عرفت معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة
ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية لان معنى كونه موضوعا للشيء انه
متعين ليدل عليه وتعينه لذلك ان كان بوضع واضع اللغة كالانسان
في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع كالصلوة في العبادة
المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف
عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام ومنه اصطلاح
الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين من الفقهاء ومحققي المعاني

واما المصنف فقيد بواضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية
مع انهما من انواع الحقيقة فاحتمل انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو
ان الاسم اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية
ولكن يصير مجازا ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف
عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضع
واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد ذكر هذا والصحيح قول العامة
ويمكن ان يقال المراد باللغة ما يستعمله كل من الالفاظ في مخاطباتهم
اذ هي مشتق من لغا اذا تكلم وكذلك اللغي الصوة مثل الوغى ويقال ايضا لغي
بالكسر اي لهج وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا فان قيل
ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشئ ويراد به ذلك
الشئ ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا
قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له
قلت لا نسلم انه قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ
شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشئ
معلوم سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال فان قيل هذا داخل في تعريف
المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له فلو قال المصدر ولو استعمل في غيره لمناسبة
بينهما لتم الحد قلت انه وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت نقل به
اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغير ما وضع له لعلاقة بينهما
ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم الحقيقة مع المجاز

لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد قيد بالارادة احترازا
عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما في الاستيمان على الابناء فانه
يدخل بنو الابناء في الامان احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما
من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي جاز ارادتهما معا اذا كان المحل
يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا يرى انه لو
قال لا تنكح ما نكح ابوك يراد به العقد والوطي ولم يعتبر فيه استحالة كما لو
صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا ولا وطيا فانه صح من غير استحالة ولنا
ان الحقيقة ثابتة ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد
يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال
ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا ومستعارا في حالة واحدة
ولكن هذا الوجه لما كان محل الاعتراض والجواب صفحنا عنهما حذرا عن
التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما خارجا عن
لغتهم فلا يجوز قال ولهذا قلنا لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين سقط اعتبار ارادة
نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين اي لاجل ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشبة المنقورة
جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله عليه السلام لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة

المكيال من الخشبية ويراد به ما يحله مجازا وقد اريد به ما يحله اجماعا
فلا يكون عينها مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا
الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم
فقال لي امرأة اخرى وعنيت اباها يقع الطلاق على تلك وعلى المعروفة جميعا
وهو جمع بينهما ولئن قيل يجعل اسم الاخرى ايضا زينب فينقض به اصل المشترك
وهو انه لا عموم له فلما اريد الوقاع من اية الملامسة سقط اعتبار ارادة المس
باليد اي لاجل ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد باية
الملامسة وهو قوله او لامستم النساء الاية بيانا انه على المس الموافق وقد نقل عن
الشافعي انه قال احمل اية الملامسة على المس والوطي قلنا ان اللمس حقيقة في المس
باليد ومجاز في الوقاع وقد اريد به الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا
النص فلا يراد به المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد ثبتنا ان
الجمع بينهما لا يجوز وقال محمد اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه
موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا اذا كان الرجل
حر الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل كانت الوصية باطلة
لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالي
مواليه لان الفريق الاول يتسمون اليه حقيقة والثاني يتسمون اليه مجازا
لانه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدروا بعتقهم على اعتاق الثاني
فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثاني فكان الثاني معتق الرجل
مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثاني ويشكل على هذا الاستيمان

على مواليه فانه يدخل موالى مواليه ايضا وسياتى الجواب عنه و فى السير

الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم لا يدخل الاجداد فى الامان و لو

استامنوا على امهاتهم لا يثبت الامان فى حق الجدات وهذا لان اسم الاب

والام حقيقة فى الوالد والوالدة وانما يقال للجد اب وللجدة ام على سبيل المجاز

ولهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد الاباء و

الامهات فى الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم

الجمع بين الحقيقة والمجاز و يشكل على هذا انه اريدت بقوله تعالى حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص فقيل حرمة

الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص بمعنى الجزئية والبعضية وقيل

قد اريد بالام الاصل بالاجماع وهو يعمهما فكان هذا عملا بعموم المجاز قال وعلى

هذا قلنا اذا اوصى لابكار بنى فلان لا تدخل المثابة بالفجور فى حكم الوصية

اى على انهما لا يجتمعان اعلم ان المثابة التى ذهبت بكارتها بالفجور حكمها حكم

الابكار فى الاستيذان وجعل سكوتها رضا فى التزويج به عند ابى حنيفة

وقالا هى كالثيب لهذا لا يدخل فى الوصية للابكار وقال الامام الاعظم

انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير المثابة وانما تسمى المثابة بالزنا بكرا مجازا

لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار لهذه الفاحشة فكانت مثلهن فى

حق خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه المثابة مرادة

لئلا يلزم الجمع بينهما قال ولو اوصى لبنى فلان وله بنون وبنو ابنيه كانت

الوصية لبنيه دون بنى بنيه لان الابن حقيقة فى الولد مجاز فى ولد الولد

وقد اريد به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهو قول الحنيفة

رح وفي قولهما الكل سواء لان العموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين والعرف

على الفريقين وهذا نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات

ويرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنوا الابناء

في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول

الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة فيبقى بمجرد الظاهر

شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط لحقنه بالحقيقة والامان مما يثبت

بالشبهة لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة وهذا

يثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولم تعتبر هذه

الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلم تلحق الشبهة فيها بالحقيقة

وكذلك اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما

قررناه اتفاقا قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك

على العقد فلو زنا بها لا يحنث لا النكاح حقيقة في احد الشيئين اعني

الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الآخر لئلا يجتمعا فان قيل

كيف يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق

انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة

فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره من الفقهاء على انه

بنا فضي ما ذكر في بحث المؤول انه مشترك مؤول بالوطي قلنا انما يقع

على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهي ليست بمحل الوطي فتركت

فنزلت حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز وهو العقد وهذا
محل تامل ويقال انه وان كان في الاصل موضوعا للوطي لكنه في العرف يراد به
العقد فصار حقيقة عرفية له فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة يحتمل اللفظ
احتمالا على السواء فكان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة في
الوطي ومجازا في العقد وان كان متعارفا واما تعين العقد في الحلف لان
مبنى الايمان على العرف ولان وطي الاجنبية مهجور شرعا فكان
متروكا في العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث
لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن في دار فلان يحنث لو كانت
الدار ملكا لفلان او كانت باجرة وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك
لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه
النقوض ترد على هذه الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل
منها ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا او
متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في الراكب والمتنعل
وقد ارادهما معا ومنها اذا حلف لا ادخل دار فلان فقوله دار فلان يقع حقيقة
على المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهي للملك واما مسكونة باجرة او
عارية فانما يراد به مجازا وقد قلنا انه يحنث اذا دخل اي دار يسكنها
الفلان مملوكة كانت او مستعارة او مستاجرة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز ومنها انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان فانه يعتق سواء قدم
ليلا او نهارا وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز

وهذا اى ارادتهما معا اذا لم يكن له نية فان نوى حقيقة كلامه يصدق في
هذه المسائل كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف و
الدخول لا يتفاوت بين الفصلين ودار فلان صار مجازا عن دار مسكونة
له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له او كانت باجرة واليوم في مسئلة
القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يمتد يكون
عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق
الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم يراد به الدخول
عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا وضع القدم بعينه حتى لو وضع
القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه قال لا
يدخل والدخول عام يوجد حافيا ومتنعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم المجاز لا بطريق الجمع
بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد بها نسبة السكنى مجازا لان
الباعث له على الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يحمل ذلك على الامتناع
عن دخول دار يسكنها فلان ومن ملاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فاذا دخل
دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا لوجود الملك
ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها لا يحنث كذا ذكر
شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى
مجازا عاما لا بطريق الجمع بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين
و في فتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان ولم يسكنها
فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان

عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى
والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كالدخول والخروج
يراد به مطلق الوقت في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم
والركوب يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به فاذا
كان الفعل ممتدا يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير ممتد يكفي له نفس الظرف
وهو مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان فانه
لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخاص كالنهار للبياض الخاص لا يحتمل غيره
فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة الى عموم المجاز لا بطريق
الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية
بدلالة من قبل المتكلم فاعرفه لقائل ان يقول ان ما ذكرتم لو صح ينتقض بقوله
لامراته امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه اريد به بياض النهار وثمة المراد
بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه وهو الحرية في قولنا
عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد وفي هذه المسئلة هو الامر باليد وهو
مما يمتد نقول هذا خلاف ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت
طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

قال ثم الحقيقة ثلثة انواع متعذرة ومهجورة ومستعملة ففي القسمين
الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة
او من هذا القدر ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل
من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث قوله متعذرة

وهي ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها الا بكلفة ومشقة ومهجورة وهي ما ترك الناس العمل به وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم ومستعملة وهي بخلافهما اي تيسر الوصول اليه ولا يترك الناس ففي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذ لم ينو الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها لتعذر الوصول اليها ولهجرانها في العادة فيصار الى المجاز صونا عن الالغاء في كلام العاقل اما الحقيقة المتعذرة فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذه القدر كان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة واكل عين القدر واكلهما متعذر لا يتيسر الوصول اليه الا بكلفة ومشقة فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع بالحلف عما يباشره بلا كلفة ومشقة فيصار الى المجاز في المسئلتين اي اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر قالوا اذا كانت الشجرة مما لا ثمر له ينصرف الحلف الى ثمنها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف فيقع على ثمنها وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من للتبعيض فكان معناه لا ياكل بعض الشجرة والقدر لا يقال ان من لابتداء الغاية وغيره من المعاني مجاز عند على ما عرف في العربية فانه حقيقة للتبعيض ايضا لكن لا يخفى في ان قوله لا ياكل من هذه القدر يستقيم معنى التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية كانت من في المثال بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام اكل عين القدر بل يكون حقيقته الاكل مما فيها او منها قال وعلى هذا قلنا اي على ان المتعذرة والمهجورة

يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البير ينصرف ذلك اى
حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقته الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضى ان
يكون ابتداء شربه من البير وذلك فى الكرع لا غير لكنه متعذرة فيترك ويصار
الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان
الحقيقة لم ترد به اصلا وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة
لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى وفى الصحاح كرع فى الماء يكرع كرعا
اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وعرفت الماء
بيدى غرفا واغترفت منه ثم قيل هذا اذا لم يكن البير ملآى وان كانت ملآى فينبغى
يقع على الكرع عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة اذا حلف لا يضع
قدمه فى دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا منه
الا الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فيحنث كيف
دخل وفى قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر الهجران فى الارادة لا فى
[illegible] وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة
ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يجيب بلا
لان التوكيل بحقيقة الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه انه اذا وكل رجلا بالخصومة
فاقر على موكله يلزم ما تكلم به وفى القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول
وزفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة
وهو ايضا لا يصح لانه خلاف ما امر به وفى الاستحسان يجوز وهو قول علمائنا
الثلثة لان الحقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا

والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان النظر من حال المسلمين ان يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك ويراد بها جواب الخصم وهو باطلاقه يتناول الاقرار والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الادمي مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه السنة فانه يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاءها وكان ينبغي ان يترك اطلاق اللحم وان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب من هذه البير فالـ ولو كانت الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف اي متبادر الى الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما في اكثر الحقائق وان كان لها مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده وعندهما العمل بعموم المجاز اولى لان المفهوم هو المعنى والمعنى المجازي ههنا راجح لانه اشمل لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فيوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يوكل اينها نيا حبا عند الضرورة فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمنه الحنطة بطريق عموم

المجاز فيحنث باكلها وباكل خبز الحاصل منها للتعارف اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير ويشكل على هذا ما اذا حلف على حنطة لا يعينها فان قوله فيه كقولهما على ما روي عنه وكذا مسئلة الشرب وهو لو حلف لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب منها كرعا لان ذلك حقيقة كلامه لان من لابتداء الغاية او للتبعيض فيقتضي ان يكون ابتداء شربه منها وذلك في الكرع وهي مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ اليه وعندهما يقع على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به شرب مائها على الاطلاق فيحمل عليه بعمومه ويشكل هذا الاصل اي الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما اذا حلف لا ياكل شواء فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ والمشوي مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها تركت بالعرف

ثم المجاز عند ابي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها

وقيل انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وقيل ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا و المجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده خلف عنها في التكلم وعندهما في الحكم توضيحه ان عنده التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الحقيقة الى الحكم هو الشجاعة ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم كما يثبت الحكم في الحقيقة بناء على صحة التكلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا هو المراد من خلفية حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما لما تقرر انهما من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى اتفاقا وليس المراد ان شجاعة الشجاع خلف عن اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتباره في غيره وللامام ان الحقيقة والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة فكان لفظ المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف في انه يشترط لثبوت المجاز امكان الحقيقة في نفسها عندهما حتى لو لم تكن ممكنة لا يصار الى المجاز وصار الكلام لغوا وعنده يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها مثاله اذا قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني لا يصار الى المجاز ويلغو الكلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الكلام لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها ههنا فلا يثبت

بالحرية خلفاً عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق لان المجاز خلف عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح موضوع لثبوت المعنى بصيغته وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان قوله هذا اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية تحقيقاً في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق عليه مع ان لازم الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت المجاز لكن الامام البزدوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي فلا يرد اشكال على ذلك ويرد ايضاً قوله لعبده هذا ابنتي فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز وهو العتق واجيب بان قوله هذا ابنتي اقرار بما هو سبب الحرية وحكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليست بمحل لذلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنتي كلام تام من مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة فينبغي ان يصار الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا اي على الاصل المذكور وهو الخليفة في التكلم او في الحكم يخرج الحكم في قوله لفلان علي الف او على هذا الجدار وقوله عبدي حر او حماري حر ان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية احدهما بلا تعيين وهي غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار ليسا محلا لثبوت الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغواً كما في المسئلة السابقة

وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد به ما يحتمله الحرية ولزوم الالفة

فيجعل كلمة او بمعنى الواو وقال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل

المذكور لابي حنيفة وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط

صحة الحقيقة من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرءته المعروفة النسب

من غيره هذه ابنتي تعذر اثبات البنتية لثبوتها من غيره ولا يجعل مجازا

عن الطلاق مع انه كلام تام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا سواء كانت

المراة اصغر سنا منه او اكبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح

فيكون منافيا لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا

عن الطلاق المحرم لان حقيقة البنتية منافية للنكاح فكانت منافية

لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد

بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا

ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك الا ترى ان الاب يملك الابن اولا

ثم يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق ولقائل ان

يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت هذه المنافاة لا تنافي وجود

الاتصال بينهما بوجه خاص هو مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد

للانسان بجامع الشجاعة صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق

غير الناطق مما لا يجتمعان ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت علي مثل

امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها بالام في الحرمة مع ان التنافي

الذي في هذه ابنتي واقع فيه فعلم ان الاتصال والمناسبة في مطلق الحرمة

يكفي لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة

بجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميهما واقع لان التمليك الثابت في

الهبة يستند على صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستند على عدم صحته

فيتنافيان مع جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا تحاصل المتعاقدان في

البيع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو

ينافي الفسخ الذي يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ **فصل**

في تعريف طريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع مطردة

بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال

بين السبب المحض والحكم وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال

ومناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث

المعنى كالشجاع يسمى اسدا لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة وقد يكون

من حيث الذات كما يسمى الحدث غائطا والغائط في كلام العرب المكان المطمئن

من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات لان كل من اراد ذلك الامر

يختار مكانا مطمئنا فيسمى باسم الغائط لاتصال ذاتيهما مجاورة ثم لما

رأيت للاستعارة في اللغة مسلكين فلحاق الالفاظ الشرعية ايضا كذلك

فالاستعارة بالمعنى كاستعارة الحوالة للوكالة لتشابههما في المعنى لان معنى

الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف وكذا

الميراث والوصية بينهما اتصال معنى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك

بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر

قال الله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أي يورثكم وأما الاستعارة بالاتصال
صورة أي خ أنا فنوعان الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة بين العلة
والحكم وترك المصنف ذكر الاستعارة بالمعنى وحصرها في التشبيه والاتصال على نوعي الصوري
ولم يتعرض للقسم المعنوي أصلا ولعله اعتبر الغالب والله أعلم بذلك والفرق
بين السبب والعلة أن العلة ما يوجب الحكم بنفسه أي من غير واسطة شيء والسبب
ما يفضي إلى الحكم بواسطة علة تتخلل بينهما وهذا كالبيع فإنه يوجب ملك الرقبة
من غير واسطة شيء فكان علة له ويوجب ملك المتعة في الأمة بواسطة ملك
الرقبة فكان سببا له والسبب المحض عندهم ما يكون مفضيا إلى الحكم من غير
أن يضاف إليه العلة المتخللة بينهما كدلالة السارق على مال إنسان يسرق
لأن علة تلف المسروق وهي السرقة لا يضاف إلى الدلالة وإن أضيفت
العلة إلى السبب كان سببا بمعنى العلة كسوق الدابة فإن علة تلف ما تلف بعينها
عليه فعل الدابة لكن لما كانت مجبورة عليها غير مختارة كان فعلها مضافا إلى سوقها
وليس المراد بالسبب المحض ههنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا سواء كان بمعنى
العلة أو خاليا عن معناها لأنه مثل بالتحرير لزوال ملك المتعة والعلة
المتخللة وهي زوال ملك الرقبة مضافة إلى التحرير فعلم أن المراد به مطلق
السبب وإنما أكده بالمحض لأن السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك
الاحتمال فالأول منهما أي الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة
من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وإرادة الحكم وكذا عكسه لأن كل واحد منهما
مفتقر إلى الآخر إذ الحكم لا يثبت إلا بعلة فيكون مضافا إليها وتابعا لها من

من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين والثانى اى الاتصال بين السبب والحكم يوجب صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع اى السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فيستغنى فى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه فى حصول حكم الاصلى الذى وضع له وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاصها الخمر بالعنب لان المسبب اذا اختص بالسبب صار فى معنى العلة مثال الاول

اى الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك

نصف العبد فباعه ثم ملك نصفه الآخر لم يعتق ما لم يجتمع فى ملكه كل العبد

ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم اشترى نصفه

نصف الاخر عتق نصف الثاني وذلك لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك
بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي
درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه
يعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرق فلما عرفنا و
الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في
كونه مشتريا بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف
على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه
لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع نصف الاول فقد
اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث ووضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا كان
عقد اليمين على ملك عبد بعينه او بشراء عبد بعينه والمسئلة بحالها
يعتق في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الملك عن المحل وذلك
يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر الى المعين فقد قصد نفي الغنا عن
نفسه والغنا لا يحصل الا بملكه مجتمعا فيعتق لوجود الشرط ولو عنى بالملك
الشراء وبالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك لانه
وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فصحت الاستعارة بين العلة
والمعلول من الطرفين هذا اعني بالملك الشراء او بعكسه مقصود بالتمثيل
اما ايراد المسئلتين فلبيان ما بين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوت حتى
يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى وقوله الا انه فيما يكون تخفيفا
في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم

لعدم صحة الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال لو صحت الاستعارة
من الجانبين لتصدق في قوله ان اشتريت اذا اراد به الملك واللازم
منتف حتى يحكم القاضي بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما يصدق
لانه ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف فكان مظنة التهمة فلا يصدق
في ترك الحقيقة في القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة
ولهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اى الاستعارة بين السبب والحكم
اذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته
يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة
فكان سببا محضا لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق
الذي هو مزيل ملك المتعة لا يقال لو جعل اى التحرير مجازا عن
الطلاق لوجب ان يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق
وهو مذهب الشافعي لانه اذا استعير له واريد به كان هو
العامل لانا نقول نحن لا نجعل اى التحرير مجازا عن الطلاق بل
نجعله مجازا عما يزيل ملك المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيل
ملك المتعة عندنا وعنده يزيل حتى يرجع بالقول اولا لان في
الرجعي له ان يرجع بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل
ان يقول اما ان تجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق
او عن التي هي مسبب التحرير فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان
يقع به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني

كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره و يسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم تجعل عبارة عن الطلاق وانها عاملة بموجباتها ولذلك جعلناها بوائن فانقطعت لها الرجعة فذلك اي الازالة التي هي موجب الفاظ التحرير لا يقطع ملك النكاح لان موجبها زوال ملك المتعة الذي ثبت بملك اليمين وذلك يعتمد ملك اليمين و ذلك في المنكوحة فلا يتقبل زواله ثم التحقيق في هذا المقام هو ما ذكره صاحب الميزان وهو ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار لانه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا هذا قول اصحابنا وعامة اهل الاصول وهذا لان مبنى الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة والمجاز في معنى لازم لها فالمفهوم من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد مثلا هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا مطلق الشجاعة المستفادة من مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا حررتك مستعار لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي هي لازمة التحرير وهي الازالة عن ملكه بالكلية ثم قوله ولو قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تفصيل لقوله لان استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاج وهو ان ذكر الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة الحكم للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا امر لا ارى له معنى يمنع الاستعارة لانه ليس في الاستعارة من الاستتباع والاتباع شيء الا يرى ان استعارة اسم

اسم الاسد لعلي رض كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة

الاسد بكثير والاقوى لا يتبع ما دونه وما كانت تسميته بالاسد الا بطريق

من طرق المجاز وبه صرح في ميزان الاصول وان اريد به الافتقار من

جانب الفرع واستلزامه للاصل في وجوده فذلك لشائع العام لسلوك

طريق المجاز في مذهب اهل اللغة وعلى هذا اي على ان استعارة السبب

للحكم صحيحة لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة

والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة توجب

ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة

فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس حتى

لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح

غير ما ثبت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين

والظهار ونحوها والثاني لا يقبل ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا

لهذا النوع من ملك المتعة قلت معنى ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي

وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين وتغاير الاحكام وتغايرهما

حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح ثبت مقصودا وفي ملك اليمين ثبت تبعا

قال ثم في كل موضع يكون المحل متعينا لنوع من المجاز لا يحتاج فيه الى النية كما اذا

قال للحرة الاجنبية ملكتك نفسك فقالت ملكت ينعقد النكاح لا النية

لتعيين احد المحتملين ولا احتمال ههنا يريد انه ينعقد النكاح بلفظ الهبة

التمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة فصار

مجازا عن ملك المتعة من راعى الالغاء هكذا قيل لكن ايراده بمضمونه لا يطابق بسياق كلامه ويخل بمقصوده محل الاباعيد والاجانب والدال عليه الفهم السليم والذوق المستقيم على انه ذكر فى بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح ولا يقال لما كان امكان الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كما مر فى مسئلة هذا ابنى كيف يصار الى المجاز فى صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة وهو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن فى الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصارت مملوكة ومثل ذلك الامكان فى الحقيقة يكفى للمصير الى المجاز كما فى مسئلة مس السماء واخواته بيانه اذا حلف ليمسن السماء وليقلبن هذا الحجر ذهبا وليطيرن فى الهواء فانه يجب الكفارة لهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو فى هذه الايمان مستحيل عادة فكان ينبغى ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما فى الغموس فانه لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور البر لكن البر فى هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل العجز الحالى العادى الى الكفارة

فصل فى الصريح والكناية

الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله اى ظهورا بينا وكشفا تاما بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى قام لفظه مقام معناه وتعلق الحكم بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وانت حرة يلغو الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتق لوجود

صريحا لتعفيها ولهذا اي لزيادة الوضوح والكشف التام سمي صريحا لانه فعيل
بمعنى فاعل من صرح اي خلص اي انكشف ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر
الابنية فان قيل يدخل في تعريفه الظاهر والنص والمفسر والمحكم قلنا لا يستبعد ان يصدق
بعض اقسام هذا التقسيم مثلا قسما من التقسيم الآخر كالخاص يكون حقيقة ويكون
صريحا والفرق بينهما بالاعتبار وكذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره بالاستعمال
وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب
ثبوت معناه باي طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغني عن النية
وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق او طلقتك او يا طالق يقع به الطلاق نوى به الطلاق
او لم ينو وكذلك لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر فيقع به العتاق نوى
او لم ينو واعلم انه نظير لجميع الانواع وهي الاخبار والنداء والنعت كان لفظ
المنادى اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا يرى انه اذا قال لعبده
يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة ولو قال يا حر يعتق وان لم ينو وهذا
لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى
الاسم ولفظ يا حر صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه ولا كذلك يا ابني
فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول ان هذا الاصل ينقض بقوله
لامرأته تو طلاق باش فانه لا يطلق به الا بالنية كذا في الذخيرة وعلى هذا اي
بناء على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي طريق كان قلنا التيمم يفيد
الطهارة لان قوله تعالى وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بعد قوله فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

صريح فى حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة
واثبات الطهارة ومستعمل فيهما والمراد ليطهركم بهذا الصعيد او
باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو
حجة على الشافعى فى انه لم يجعله طهارة مطلقة وللشافعى فيه قولان احدهما
انه طهارة ضرورية والاخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اى ماذكرنا
حجة على الشافعى فى انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال فى قول انه طهارة ضرورية
اى لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض عن ذمته وقال
فى قول انه ساتر للحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا راى
الماء فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان التراب ملوث فى طبعه لا
مطهر وانما جعله الشارع استعماله طهارة او ستر الحدث عند ضرورة
لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان هذا فى خلاف النص
الصريح بالراى فان قلت كونه طهارة ثابت بقوله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج لان الحرج المنفى انما يلزمه على نفى ان لا يرخص
فى التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص فى التيمم ولكن
يريد ليطهركم اذا اضطر بتيمم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضى ان يكون
التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضى ان يكون المصير الى التيمم عند
العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على الاطلاق عملا بصريح لفظ
التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته فى
حق فرض واحد دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف

الاختلاف في تخريج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت وأداء الفرضين

بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس او العضو

بالوضوء وجوازه للعيدين والجنازة وجوازه بنية الطهارة فعندهما التيمم عنده

لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض انما يتحقق في وقت

الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه لا يصح اداء الفرضين بتيمم واحد عنده

لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة يرتفع بالفرض الواحد

لكن الداعية الى فرض الآخر هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم آخر

ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانها لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية

والوضوء طهارة اصلية فلا يصح بناء القوى على الضعيف كامامة المومي

للراكع والساجد ومنها لا يجوز للمريض الا اذا خاف تلف النفس او العضو

بالوضوء عنده لعدم الضرورة فيما دون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة

لانهما يقضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها انه

لا يجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان الضرورة لا يتيسر

الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا على خلاف ما ذكر من انه

طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب هذه الاحكام كما يترتب على الماء

الا ان محمدا رح خالف ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين

وهو محجوج عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا لا يظهر مراده

للسامع الا بدليل النية او قرينة زائدة وهو مأخوذ من قولهم كنيت او كنوت

قال قائلهم واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح

والكلام ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال القاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سُمّي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة والمجاز قوله والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يؤمي الى انه ليس بكناية حقيقة و انما يجعل كناية حكما لوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها فلا بد من دليل يزول به التردد و يترجح به بعض الوجوه على بعض الآخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ الطلاق مثلا يثبت مراده و يقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة الى النية فان قيل اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق السامع لا سبيل للاول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في حقه وان لم تحضر النية لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية قلت يحتمل ان يراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية و في حق السامع بدلالة الحال و قرينة غيرها او يراد انما يثبت حكمه اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد معانيه بان قال نويت او اردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرها على استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى كالكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق

بدلالة الحال وان قال المتكلم لا نوى به الطلاق ولتهل المعنى اي لان الكناية فيه
استتار المراد سمي الفقهاء لفظ البينونة والتحريم ونحوهما كنايات في باب الطلاق بمعنى التردد
واستتار المراد فيه لا انه يعمل عمل الطلاق وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة في المراد
في نفسها الا يرى انه اذا قيل بانت سعاد وبان مني الشباب لم يستتر وكذا الحرام
بمعنى المنع ظاهر وانما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن او حرام حصل فيه التردد
والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن المعصية او
عن الخيرات او عن امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما على الزوج
او على غيره من الرجال وان يكون ممنوعة عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او عن
الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر مراده من قوله مثل انت بائن او
حرام فلذا سمي كناية ههنا اي في باب الطلاق قوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الجواب اشكال
مقدر وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والواقع بها عندكم
البائن فاشكل الامر في جعلها كناية عن الطلاق وتقرير الجواب ان هذه الالفاظ حقائق من
البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها تنصرف صارفة ان جعلها مضمرا
الى محلها فيعمل بموجباتها وهي البوائن وانما يقع الرجعي بها اذا جعلت بمعنى الطلاق ولا ضرورة
البتة انما سميت كنايات لاحتمالها وجوها كسائر الالفاظ المشتركة واستتر مرادها كاستتارها
في الكنايات الا انها لما انكشف عنها صريح الطلاق وتفرع منه اي يتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح
حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة اي يثبت حق المراجعة ام لا قوله اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة فانها يقع بها الرجعي لا لانها موجبها من البينونة والحرمة وانما يقع بها الطلاق اقتضاء

لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد واستتار المراد في الكنايات لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو قذف رجل رجلا بالزنا فقال الاخر صدقت لا يجب عليه الحد لاحتمال التصديق له في غيره لما ذكر من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها تندرئ بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه للاستتار المذكور حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يجب ما لم يقل نكتها او زنيت بها ولو قال لامرأته جامعت جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ في السرقة ولهذا قلنا لو قذف رجل آخر بالزنا فقال الاخر لثالث صدقت لم يحد هذا الثالث عند علمائنا الثلثة لان تصديق القاذف قذف كناية لكن التصديق لما احتمل وجوها مختلفة من انك صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غيره فلم يكن تصريحا في القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس بتصريح بالنسبة الى الزنا قيل ان كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها فهذا الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل الكناية فكان نسبته الى الزنا قطعا

كما هو موجب العام عندنا **فصل** في المتقابلات اي المتضادات لتعني بها

الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل و

المتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل والتضاد عبارة

عن عدم اجتماع بين الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة

كالظهور والخفاء فان قيل ما لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد

والتقابل واقع في غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المؤول والحقيقة

يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل قسم كالخاص ذكر

مع ما يقابله وكذا ساترها واما تخصيص هذا الوجه بتسمية المتقابلات

فلا يرد لانه لا مشاحة في التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل غاية ما في

الباب انه خص هذا النوع من الاقسام بذكر اسم المتقابلات لوجود التقابل لان

اقسام الظهور وعدة اقسام انتظمت في سلك واحد قابلتها اقسام اخرى منتظمة

في سلك الخفاء فلكثرة التقابل في هذا النوع لكثرة الاقسام بخلافه في غيره

من الانواع فلم يكن منظورا اليه وانما ذكر المقابل للشيء فالغرض تبيين كل

منهما بكماله فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح

كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد

به للسامع بنفس السماع من غير تأمل فقوله من غير تأمل وقع بيانا لنفس السماع

واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان المراد منهما انما يظهر بالتأمل لا بنفس

السماع والنص ما سيق الكلام لاجله اي ما يكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح

الفرق بينهما في قولنا رأيت فلانا حين جاء القوم فانه ظاهر في مجيء القوم

لكونه غير مقصود بسوق هذا الكلام انما المقصود من ذكره روية فلان قبل جائني القوم حين رايت فلانا كان نصا في مجيئ القوم وظاهرا في رؤيته

فان قلت تعريف الظاهر صادق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق قلت كل قسم منها فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقيين فلا ضير في صدق اعمها على الاخص

قال مثاله اى مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل خال عن العوض في مبادلة مكيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع والربوا في الحل فانزل الله تعالى هذه الاية ردا لما كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام لاجل التفرقة فان قيل لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت الاية مسوقة لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فاين يستقيم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي التفرقة مقصودة بهذه الاية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اى ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلاث

وَرُبَاعَ سبق الكلام لبيان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة به بنفس
السماع فصار ذلك ظاهرا في حق الاطلاق نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين
وثلثة ثلثة واربعة اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع
ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين
وثلثة ثلثة ولو افردت لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح جميعكم
اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة ما
يستطيبه المرء من النساء لان الاباحة عرفت بنص اخر على ان صدر الاية وهو
قوله تعالى وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ الاية دال على
شرعية النكاح فيما بينهم فقيل كان رجل يجد اليتيمة ولها مال وجمال فيتزوجها
فربما يجتمع عنده منهن عدد لا يقدر على القيام بحقوقهن او يكون وليها يتزوجها
ضنا بها عن غيره فربما اجتمع عنده عشر منهن فيخاف لضعفهن وفقد من يغضب لهن
ان يظلم حقوقهن فقيل لهم وان خفتم ان لا تقسطوا في يتامى النساء فانكحوا
من غيرهن ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليست مقصودة بهذه الاية وانما قصد
بها بيان العدد اذ هو مما يقصد بالكلام كيف وقد تقرر بيان العدد بقوله تعالى
فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وفيه دلالة ظاهرة على
انه هو المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اي لا تبعة عليكم من امر ديني ودنياوي كايجاب مهر وغيره كالنفقة مَا لَمْ
تَمَسُّوْهُنَّ اي لم تجامعوهن اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً اي الا ان تفرضوا لهن فريضة او
تفرضوا لهن كما في قوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اي الا ان يتوب

او حتى وفرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة

ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم يجامعها لا شئ على الزوج لو طلقها

فانه نص فى بيان حكم من لم يسم لها ولم تمس من انه لا شئ عليه من مهر

مثل ونصفه ولها المتعة وظاهر فى استبداد الزوج بالطلاق اى

فى انه له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه

غير مقصود لانه حكم معلوم للرجال فى نسائهم فى الشرع بنصوص ودلائل

اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفى مهر وايجاب متعة ثم فى هذه

الاية اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعلهن محلا

للتطليق وهو يعتمد سبق النكاح دل على انهن منكوحات نكاحا صحيحا

والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا فى كونهما منطوقين وغير

السوق لها ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح المذكور

والظاهر ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه قال وكذلك قوله من ملك

ذا رحم محرم منه عتق عليه نص فى استحقاق العتق للقريب اشترى قريبه

لانه سيق الكلام لاجله اذ لا حكم فى هذا الكلام غيره نص فيه وظاهر فى ثبوت

الملك للقريب لانه يفهم من قوله عليه السلام من ملك بمجرد السماع قال

وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بدلالتهما اى بكل واحد منهما يوجب العلم

والعمل قطعا مع احتمال ارادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكر

هذا مع انهما يوجبان العلم والعمل قطعا ويقينا على قال الشيخ فخر الاسلام عند

من المشائخ لان للمشائخ فيهما مذهبين قال صاحب الميزان حكم الظاهر

وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب الاعتقاد بحقية ما اراد
الله تعالى في ذلك وهذا من هو مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه
قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وقال مشائخ العراق من اصحابنا
منهم الكرخي والجصاص والقاضي ابو زيد ومن تابعهم وعامة المعتزلة
بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل قطعاً وهذا
بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر
هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبر لبعده وعدم نشوه عن
دليل يثبت بهما القطع على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المصنف
اختار قول اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة
فمبني على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا فيما

اذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقاً ويكون الولاء له اي
بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا ان الملك الثابت
في القريب بظاهر قوله عم من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشتري في ملكه
كان المالك معتقاً له اذا اعتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان
هو معتقاً كان الولاء ثابتاً له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان تخصيص
هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر النظائر لا بد له من محمل
ولعل ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك فلما اكد ثبوت الملك
بان الظاهر واجب العمل به ليكون الملك الثابت به لازماً ما يتفرع عليه
ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد تأكد ثبوت الاصل والفقه

في ذلك ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على ملك
المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه هو العتق على ملكه
وهو الصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد
منه الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه يقال ولاء العتاقة ولا
يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب
واضح ظاهر وعبارة المصنف يشير الى المذهب الآخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون
هو معتقا في صدد المنع اذ توقف زوال الملك على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر
التفاوت بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة وهي ان
ينفي احدهما ما يثبت الآخر فيترجح النص على الظاهر لان النص قوي لانه المقصود
بسوق الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها طلقي
نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص في الطلاق
ظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص اي لاجل ان التفاوت بينهما واقع ولم
يتساويا عند المقابلة قلنا لو قال الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت
نفسي يقع الطلاق رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق
قولها ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا
ظاهرا في وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ فيترجح النص عليه لقائل ان يقول ان النص
لا بد ان يكون منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق اليه لان
التعريف المشايخ ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم فازدياده ينبئ
عن استوائهما في الظهور من اللفظ اي كيف لا يكون النص منطوقا ولو

لم يكن منطوقا لما يقتضى على المنطوق وهو قاصر اى راجح عليه اى على الظاهر صريح
الطلاق لبس بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو البائن فى قولها ابنت نفسى و
المنطوق اقوى من غيره اى غير المنطوق هب انى سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق
بكالة وقوعه صريحا لقوله طلقى نفسك لكن الرجعية متعلقة بصريح لفظ الطلاق
ولفظه غير مذكور قوله وكذلك قوله عم لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها
نص فى بيان سبب الشفاء وظاهر فى اباحة شرب البول عرينة اسم واد وان
اهله اتوا المدينة فلم يوافق هم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت
بطونهم فشكوا ذلك الى النبى عليه السلام فامرهم الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة
اى الزكوة وليشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا
الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول عليه السلام فى اثرهم قوما فاخذوا وقطعوا ايديهم
وارجلهم وتركوا فى شدة الحر حتى ماتوا فان الحديث نص فى بيان سبب الشفاء
وظاهر فى اجازة شرب البول وهو مذهب ابى يوسف انه يحل للتداوى فقط
كما هو موجب النص ومذهب محمد رح انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا لما
ابيح لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه نص فى وجوب الاحتراز عنه
على الاطلاق وهو مذهب ابى حنيفة فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول
اصلا وكذلك قوله عم ما سقته السماء ففيه العشر نص فى لزوم العشر وقوله عليه
السلام ليس فى الخضروات صدقة مؤول فى نفى العشر لان الصدقة يحتمل وجوها فيترجح النص على المؤول
اعلم انهم اختلفوا فى زكوة الزروع والثمار فقال ابو حنيفة كل ما ينبت جادة وبقصد به استغلال الاراضى

سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة والشعير والتمر والذي لا يبقى قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف رح ومحمد رح والشافعي رح لا عشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق لهم في اشتراط البقاء قوله عليه السلام ليس في الخضروات صدقة فانه مطلقة يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا النص لانها تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر ولنا قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا كان او غير باق وما رووه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما يراد العشر بطريق التاويل كما ذكرالمصنف والمؤول غير قطعي لما تقرر في محله والنص قطعي فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة نكرة في سياق النفي فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ العموم فاذا لم يكن محتملا كان مثل الاول معارضا له فاين يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة اي لا عام لاختلاف انواعها بحقائقها والمشترك مما لا يعم وان كان في موضع النفي لما سبق فانقلبت ليس من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحي اذ العام نص في تناول كل فرد فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس في صيغته ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل ودليله ليس بقطعي لما تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول فرد اذ لم يوجد السوق بالنص على كل فرد ونازلا بمنزلة الظاهر في عدم القصد اليه والسوق اليه واما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص وهذا مطلقا يتناول البيان القاطع كبيان الصلوة

الصلوة والزكوة وغير القاطع كبيان الربوا بالحديث ولهذا قال
بعض الصحابة خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيقوله
بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص خرج عنه القسم الثاني فانه لبس مفسر لانه
لم يلحقه بيان قاطع ولهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء كما تقرر في الفروع
ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر
باحد الوجوه او يكون حقيقة يحتمل المجاز فالكد بما يدفع احتمال المجاز
كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فاذا تعين المراد في الوجهين وانقطع
احتمال غيره صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون النص عاما
محتملا للتخصيص فانسد باب التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا ايضا
بيان كانه كان فيه خفاء على قدر الاحتمال الذي كان فيه من احتمال
التجوز والتخصيص ومثاله في قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون
فاسم الملئكة ظاهر في العموم يعني يعم جميع افراد الملئكة على ما هو مقتضى صيغة
الجمع ظاهرا وان كان لا يتناولها قطعا ويقينا لان احتمال التخصيص باخراج
بعض الافراد قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة
والشمول فيتاكد بعموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص ثم بقي احتمال
التفرقة في السجود فانسد باب التاويل اي تاويل التفرقة بقوله اجمعون
لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع فانقلت قوله فانسد باب التاويل اي
تاويل التفرقة بقوله اجمعون يستقيم ان لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى
معنى كل من معنى الاجتماع والاقتران الذي هو ضد الافتراق وليس كذلك

لا يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت بين لفظي كل
واجمعون كما في الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد فقط وقال في الصحاح
قولك جاؤني جميعا اي جاءوني كلهم قلت قال الزجاج في اجمعين بعد
كل دلالة على ان السجود من الملئكة كان في حالة واحدة فيستقيم هذا
على مذهبه وان لم يقل به غيره من النحويين ونقل عن المبرد ايضا هذا
المعنى وهذا يشكل ايضا من وجه آخر وهو ان نفي صفة التفرقة تقييد
للمطلق من العام لا تاكيد العموم وتفسيره لدفع احتمال التخصيص فعلى
هذا لا يساعد ما قصده المشائخ من اثبات كونه مفسرا بقوله اجمعون
لان التفسير انما يحصل بزيادة وكادة به وهي انما يكون اذا افاد اجمعون
ما افاده كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع
تبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا تحصل زيادة الانكشاف
والظهور كما صرح المشائخ بانه صار مفسرا بقوله اجمعون في غير
موضع على ان التعرض لنفي صفة التفرقة تعرض لتعيين ما لم يعينه
كيف وان العموم مطلق عن قيد الاجتماع والافتراق فانصرافه الى
حالة الاجتماع تقييد صفة اطلاقه الا تاويل بعض محتملا ته
البعيدة فالوصف بنفي التفرقة من قبيل تقييد المطلق لا تاكيد
العموم بدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قيل ان هذه الاية
اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ فكانت محكمة فاين نحصل مثالا للمفسر
لان المفسر ما يحتمل النسخ قلنا هذا لا يرد على عبارة الكتاب وهي

ان المفسر ما ظهر مراده بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم
احتمال النسخ لا ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الآية وهو
سجود الملائكة في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار
بما مضى وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى
إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل وايضا
ان هذه الآية ليس في نظمها ما يرفع احتمال النسخ من لحوق تابيد او
تاقيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه يزداد قوة بلحوق ما ينافي
النسخ وهو التوقيت والتابيد قال وفي بعض الشرعيات اذا قال
تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال
المتعة قائم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس بنكاح
فيترجح المفسر ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا
المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير باق فقوله
من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر على النص
حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد او المتاع وقوله لفلان علي الف درهم
ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر
على النص فلا يلزم نقد البلد بل ما عين وعلى هذا نظائره اي المسائل
التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها ما اذا قال تزوجت فلانة شهرا
بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم بصيغة الكلام بمجرد
سماع الكلام وفي بعض النسخ فقوله تزوجت نص في النكاح

وهذا يوافق عبارة غيره من المشائخ مع انه مطابق للمقصود من ايراد
هذا المثال الا ان احتمال نكاح المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل
التاويل والتخصيص بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه
متعة وليس بنكاح وقال زفر رح انه نكاح والتوقيت شرط فاسد فكان الشرط
باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة كما لو قال
تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا انه
اجتمعت في هذه العقد شيئان لفظ التزوج ولفظ التوقيت والتزوج
وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا يحتمل
غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزوج نص في النكاح فيحمل
على المفسر لا زيادة قوته لان المتعة في الاصل ان يقول لامراته خذي مني العشرة
لا تمتع بك ايا ما والمذكور هنا اي في المتن لفظ التزوج وهو وان كان
نكاحا موقتا لكنه في معنى متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده
ما روي عن عمر رض انه قال لا اوتي برجل تزوج امراة الى اجل لا رجمته فقد
صرح بان النكاح الموقت متعة ومثالها اي بعض من الشرعيات ما لو قال لفلان
علي الف نص في لزوم الالف لان كلمة على للالزام والايجاب الا ان احتمال
التفسير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن المتاع
او من وجه غيره من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد بين احد المحتملات
فصار مفسرا فترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال الا عند قبض العبد او المتاع
لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر العبد والمتاع معرفين ليكونا

معينين ويتوقف لزوم الالف على القبض لانه اذا قال على الف من ثمن عبد
او متاع ولم يعين لا يتوقف لزوم الالف على القبض لان ادعاء عدم القبض
بعد قوله على الف رجوع من لزوم الالف لان المبيع اذا لم يكن معينا كان في
حكم المستهلك لان كل مبيع بحضرة البائع ليقول المشتري المبيع غير هذا
وله ذلك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد احضار المعقود عليه فكان ادعاؤه عدم
قبض المبيع انكارا من لزوم المال بعد الاقرار به فلا يصح وله شعب في الفروع
وتفاصيل على اختلاف فيه وليس هذا محل ذلك وقول الرجل من ثمن العبد
ينبغي ان يكون متصلا بقوله على الف لانه اذا كان مفصولا ففيه كلام يأتي
ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول ان مسئلة النكاح ومسئلة الاقرار من قبيل
بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت
تغيره الى القطع وكذلك موجب قوله على الف لزوم الالف في الحال وقوله
من ثمن العبد تغيير لزومه حالا الى توقفه على القبض وبيان التغيير ما
يغاير بيان التفسير على ما قرره في فصل وجوه البيان فكيف يجعلان من
المفسر ويمكن ان يقال ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح الا
ان الاصوليين جعلوا آية سجدة الملئكة مفسرا او بيان التقرير مع ان بيان
التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح به في فصل وجوه البيان فلا يبعد ان
يجعل المفسر اعم من بيان التغيير ايضا فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر
على النص والترجيح يقتضي سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح
تقابل الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين وكلاهما مستقلين

وههنا الكلام واحد ليس الا غاية انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكنه لما لحقه
فصار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير المفسر لا يقال قد وقع التعارض
بين اول الكلام وآخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه فلا بد من الترجيح
بينهما على ما ذكرنا ان اوله يوجب الالف مطلقا وآخره ينفي اطلاقه بل يوجب نقص العين
لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم بآخره فاذا لا تعارض لا ايجاب الالف
على الاطلاق على ان المفسر هو اول الكلام لا آخره ولا نص فيه اذا الجواب ان في كل موضع
يترك اول الكلام على ظاهره او على اطلاقه بسبب آخره انما يترك بعمل النص فمن طريقه
لا لان الاول متعين لان يترك بآخره الا يرى انه قد يترك آخره باوله اذا كان اقوى منه
وهو معنى ما يقولون قد يترك حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما قلنا فقوله
من ثمن العبد اقوى من قوله علي الف فانه لا يحتمل وجها غير عوض العبد فكان كالمفسر في
القوة فلذا جعل الاول موقوفا عليه فهذا تعارض في المعنى الاصطلاحي حتى لوجود التنافي
ومنها اذا قال لفلان علي الف درهم فانه ظاهر في الاقرار ونص في لزوم نقد البلد فيما لم يكن
النقود مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة
الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد آخر صار مفسرا به وهذا ايضا
من قبيل بيان التفسير في هذا النظائر كلام المنبه في شرح اصول البزدوي والله اعلم
قال واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي ترك موجبه بالتبديل
والنسخ كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص هو من هيئة الاصوليين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ
من احكام البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في الكتاب

ان الله بكل شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل
التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل
ان يراد به نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى
واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت قراءته
قلت ذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي
لازمه اكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثاله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله
لفلان علي الف من ثمن هذا العبد فان قوله علي الف يحتمل الاسباب المختلفة
فاذا قال من كذا صار محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد وعلى هذا النظائر
ولقائل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة على المفسر
المزيد غير مزيد عليه فكيف كان هذا محكما على ان هذا قوله من هذا العبد يحتمل
الرجوع والاسقاط بان التزمه بغير عوض من ثمن العبد او قام المقر بينة له على لزوم
الالف مطلقا وبحجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكميات مما لا يوجد
فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا وحكم المفسر و
المحكم لزوم العمل بهما اي بموجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا ويقينا وانما جمع
بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استوى الاولان في احتمالهما
التاويل والتخصيص واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا
في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا بخلاف
احتمال التاويل على ما قررنا من قبل فانقلت سكوته عن لزوم العلم

يشير الى انهما لا يلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف لاحد في انهما يوجبان العلم فوق كل علم قلت لا يبعد ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب وعمل البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها في ان خفاء هذه الاربعة يقابل ظهور تلك فضد الظاهر الخفي لان خفاءه وهو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه وضد النص المشكل لما ان خفاءه بمعنى لانه دخل في اشكاله وامثاله بين ما خفي في نفسه كرجل غاب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص بانضمام قصد المتكلم ان كان ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل لبلوغ خفاءه الى درجة لا ينكشف بالتامل فالطلب الا ببيان من جهة المتكلم كما ان انكشاف مراد المفسر ببيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه بلغ على الخفاء بحيث لا يحتمل لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث لا يتوهم التبديل والزوال قال فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة وهذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكنه في نفسها والخفي لا خفاء في نفس لفظه مثاله في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما وان وجدا على صفة المسارقة وهي اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما اختصاصهما باسم آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى على حدة فلهذا العارض تخفى على اسم السرقة وخفيت

وخفيت الآية في حقهما وهذا معنى خفاء الخفي بعارض غير الصيغة فاذا
خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة
او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان
فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه دخل في الآية
السرقة والنباش لنقصان فيه اي في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها
خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطع النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال على
وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه
بعارض النوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ
ولا قاصد له فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان
بضرب غفلة اعترضته وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحد في
مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الآية
ظاهر في حق تناول كل زان اذ لم يعرف باسم آخر خفي في حق تناول اللوطي
لان اللواطة والزنا اثبتت وطئا في غير الملك كالزنا الا انها لما اختصت
باسم آخر لم يعرف الا به تبعد عن اسم الزنا وخفيت الآية في حقها فلذا قال الامام
لا يجب الحد في اللواطة لان الزنا شرعا قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير
الملك والشبهة فلا يكون مثلا ولا اعلى وليس بثابت في معناه لنقصان في فعلها
لان الزنا يوجد الشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة توجد
الشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة لوجود
القضاء في احدهما والحد شرعت زاجرا والزجر انما يحتاج اليه

فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في الحدود

وقال ابو يوسف ومحمد اختصاصهما باسم آخر لزيادة في فعلها لان الزنا

قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود في

اللواطة مع زيادة لان ذلك المحل محرم مع زيادة ضيق فيه فلذلك كانت

حرمتها اكد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف

فكانا نظير ما فيثبت الحكم فيهما بطريق الاولى ومثاله في الحكميات ما لو حلف لا

ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من الفواكه تبعا للطعام

خفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلهما عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع

لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما

يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما

عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعنب

قد يصلح للغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية

وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين في معنى التفكه بهما واذا خفيت الفاكهة

في حقهما لقصور معنى التفكه فيهما فلا يدخلان في الحلف وقالا خفيت في حقهما

لزيادة التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت

الحلف وحكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل انما امكن

من النص لا الاهمال لانه يوصل الى الواجب الذي يجب وجوبه وطريق الطلب ليظهر المراد

ما قررنا في النظائر واما المشكل فما ازداد خفاءه على الخفي كانه بعد ما خفي على

السامع حقيقته دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا ينال الا بالطلب

ثم بالتامل حتى تتبين عن امثاله بخلاف الخفي فانه يكفي فيه الطلب لقلة خفائه

قال المشكل هو الذي يشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يعتدون الى الفرق بينهما ونظيره في الاحكام ولعله انما لم يذكر له مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشايخ بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وبقوله فأتوا حرثكم انى شئتم لما راى فيها شيئا كما اشير اليه في الشرح ولم يسع لها بساطة

هذه الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو عصير الرطب لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيه خلاف

محمد فانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الايتدام ثم يتأمل

ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يؤكل تبعا للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ليكون قائما به لانه ماخوذ من المواءمة وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء مما لا يصطبغ به الخبز فلا تكون من الادام ولهذا يؤكل وحدها ايضا وانما اشكل امرها لانها يؤكل مع الخبز فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين المسئلتين قلنا ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب الرمان بل يغذى بهما واما اصلا جهما للغذاء وان وجد فيهما الكفية فاصرة بالنسبة الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذي بهما عارضا بالنسبة اليه فهذه المسئلة معنى الايتدام لا يوجد في هذه الاشيا بل تعارضت جهة الايتدام والاضاعة على

كما قررنا فى كل جانب معنيين فى جانب الابتداء تسميتها ادامًا واتباعها
الخبز وفى جانب عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها وهذا كان الاول
خفيا والثانى مشكلا ثم فوق المشكل فى الخفاء المجمل يعنى ازداد شيئا
على المشكل كالمشكل زاد خفاء على الخفى وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف
على المراد به الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب
والتامل فالتفصيل يدخل فى حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا
ببيانا من قبل المتكلم ايضا قلت المراد فى المجمل لا يوقف عليه الا ببيان من قبل
المتكلم ويقبل لحوق البيان لا له تحوى الكلام والمتشابه ليس كذلك على ما نعرفه فى
مواقع الكلام وتلك الحال لا ماذكر فى المتشابه من التوقف اذ لا زيادة له فى الخفاء
على مرتبة المجمل لا ذلك كيف وانه مثال المقطعات فى اوائل السور قال وتعالى
فى الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة
وهى غير مراد بل المراد الزيادة الخالية فى بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا
دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتامل الا ببيان اى فى الاحكام الشرعية
من قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا لغة هى زيادة المطلقة و
مطلق الزيادة غير مراد لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع فلا
يكون مطلق الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهى غير معلومة اذ لا دلالة
للفظ عليها ولا يوقف عليها بالطلب والتامل فصار مجملا فاذا رجع الى الشارع بين ان
المراد به الزيادة الخالية عن العوض فى بيع المقدرات اى المكيلات والموزونات
المتجانسة كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والذهب

بالذهب على ما عرفت بتمامه في الفقه قال ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو
ما انقطع رجاء معرفة المراد به لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل المتكلم وما فوق
ذلك في الخفاء هو ما ان ينقطع وصول البيان واما ان لا ينكشف ببيان المتكلم ايضا
ولا معنى للثاني فتعين الاول لان المراد للمتكلم ما اراد من المعنى باللفظ فاستحال
ان لا ينكشف ببيانه ومثال المتشابه الحروف المقطعات في اوائل السور وهي الٓمٓ
وطٰهٰ وحٰمٓ وطٰسٓمٓ لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الثاني بان
يؤتى باسم كل منها على هيئته فالاكثر على انها متشابهات لم يطلع عليها الخلائق
الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل روى عن الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن هذه الحروف وكثير منهم
على انها ليست من المتشابهات بل كان من جنس التكلم بالرمز فتقبل كل تاويل
استقام ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه
الحروف كابن عباس وغيره عنهم وموضع تمام التحقيق فيها التفاسير وحكم
المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد حتى ياتي البيان اما في الدنيا كما في المجمل
او في الاخرة كما في المتشابه وانما جمع بين حكميهما لاشتراكهما في اعتقاد
الحقية الى ان يلحقه بيان المتكلم من غير طلب تامل في الكلام لاستخراج
المراد فان قيل ظاهر العبارة يقتضي ان يجب اعتقاد الحقية مغيا بغاية لحوق البيان
بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى والامر بخلافه قلت المراد
بفحوى الكلام بدلالة السباق والسياق اعتقاد حقيته على سبيل الاجمال في الابتداء
من غير تعيين وجه من المحتملات التي احتملها اللفظ فاذا لحقه البيان وجب

تبيين واحد منهما وهذا اي تأويلها بحيث لا يعلم الا الله واما الراسخون في
العلم فلا حظ لهم على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخين لهم
حظ في تأويلها

فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ وما يترك به

حقيقة اللفظ خمسة انواع عرف انحصارها عليها بالاستقراء احدها
دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تعارف جميع الناس لمعنى وقد
يكون خاصا بان تعارف قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من
تعارف فانه يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد
عندهم وذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان
ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذي
هو المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك
دليلا على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم
منهم اي من القوم فدل على انه اراد به ما يريد الناس فاعلم
ان قوله تترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد ان يقيد بما اذا لم تكن
الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على
اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
مثاله لو حلف لا يشتري راسا فهو على ما يتعارفه الناس هو والكبيس
في التنانير ويباع مشويا فلا يحنث براس الحمام والعصفور ونحوهما
لانهم لم يعتادوا كبيسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه راس
الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في

في هذه الرؤس الثلثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع ابو حنيفة رح وقال
يحنث في راس البقر والغنم دون راس الابل ثم ابو يوسف رح ومحمد رح شاهدا عادة اهل
البغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا لا يحنث الا
براس الغنم وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول
بيض العصفور والحمام لخروجهما عن المتعارف وقريب منه ما ذكر الشيخان في اصولهما لو
عينه ببيض الدجاج والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
وما اشبه ذلك فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام والعصفور عرفا بل كل بيض طير
يطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة لما ذكر في المبسوط واذا حلف لا يوكل بيضا فهو على بيض
الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه لانا نعرف بيقين لانا
نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق
عليه اسم البيض ويوكل عادة وهو كل بيض طير قشر قلت لعل العرف اختلف باختلاف
الزمان فاختلف الجواب على حسب اختلافه قال وبهذا اي بما ذكرنا من ترك الحقيقة
في المسئلتين ظهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به
الحقيقة القاصرة وهي ان يراد به بعض افراد الحقيقة كارادة راس البقر والغنم من
لفظ الراس كذلك ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق
على ما اريد به حقيقة لكنه لا مطلق اذ الاطلاق كمال في تناول موجبه فاذا
ذهب الاطلاق كان قاصرا واراد المصنف قوله وبهذا اظهر بيان
فائدة مستفاد من المسئلتين المنقولتين من مشايخنا وهي انه
اذا ترك الحقيقة لا يتعين المجاز مرادا بل جاز ان يراد به الحقيقة القاصرة

این حاشیه در صفحه ۱۱۱ در سطر اول ۱۲

لانها واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن دفع ما يختلج
وهو ان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الراس
والبيض هو حقيقتهما ليس لا هذا فاذا لم يكن ما اريد بهما
مجازا لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شئ ومثاله اى مثال
الحقيقة القاصرة تقييد العام بالبعض اى تخصيص العام باخراج بعض الافراد
فانه انتقل عن موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض فكانت حقيقة
قاصرة ليشبه بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله او ان
يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو القصد قال الشاعر
يحجون المهابة والمهاني ۞ واني اسكن في اول مولدي ۞ وحقيقة المشي الى الكعبة
الذهاب اليها وحقيقة الضرب بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو
موضع فيه الميزاب يسمى به لانه حطم من البيت اى كسر لكنها في العرف يراد
بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع المسافة
ويراد بالمشي الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ويراد بضرب الحطيم الاهداء للثواب
الى بيت الله والتصدق به فتركت حقائقها ويلزم ما تعارف هكذا ذكره
المشائخ وهو يخالف ما ذكر في هذا الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف
قال والثاني فقد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان كان اللفظ منبئا
عن كمال مسماه وكان في بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ ذلك
البعض وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل مملوك لي فهو حر
عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا من عتق بعضه الا ان

الا ان ينوي دخولهم في اللفظ لان الحقيقة المتروكة في المكاتب
ومعتق البعض كالمجاز فلا يصيران مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبد او امة
كاتبه مولاه على مال شرط عليه قبل العبد ذلك المال وانما لم يتناولهم لفظ
المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من
كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل هو كالحر ولهذا اي لاجل ان المكاتب
مملوك من وجه دون وجه لم يجز تصرف المولى فيه ولا يحل له وطي المكاتبة
لقصور الملك فيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثها البنت
لم يفسد النكاح ولو كان اي المكاتب مملوكا من كل وجه لملكت البنت ويفسد
النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الاخر فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من
كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه
لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه فسد الملك
في الباقي قال ابو حنيفة رح هو المكاتب وقالا هو حر مديون حتى لم يجز تصرف المولى
فيه فكان هذا احق بما ليس من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث
يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لان الملك فيهما كامل
ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استغلالهما واكسابهما ويملك المولى
وطي المدبرة وام الولد وانما النقصان في الرق حيث انه يزول لا محالة وكان
كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لي فهو حر
ولقائل ان يقول الامر بالعكس فان الملك كامل في المكاتب قاصر في المدبر وام الولد
بيانه ان العبد اذا كوتب يخرج عن ملك المولى صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام

المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولهذا اذا عاد الى الرق يكون مملوكا كما كان ولو
نقص الملك بالكتابة لما عاد بالعجز كما في ام الولد والمدبر وانما يخرج
من يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل
ولهذا يملك التصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك
وطي المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى
اياه اي وطي المكاتبة كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى
لتحصيل المقصود وهو الكتابة يفك الحجر كالاذن في التجارة لا
لخلل في الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما
ولهذا لا يقبلان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية
الحاصلة بينها وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها اي ام الولد
الا ان الجزئية بين المولى وبين ام الولد لما كانت بعد الانفصال كانت
ثابتة من وجه دون وجه فبطل بيعها وتمليكها اي ام الولد ولا يزول ملك
الانتفاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر بسبب العتق جعل
سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في الملك الا ترى
الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عم المدبر لا يباع ولا يوهب
ولا يورث وهو حر من الثلث قال وعلى هذا اي على ان الفرق المذكور
بين المكاتب والمدبر وام الولد من ان النقصان فيهما في الرق دون
المكاتب قلنا لو اعتق الحانث المكاتب من كفارة يمين او ظهار جاز
ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو

التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق
فاذا كان الرق فى المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه و
فى المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من جميع
الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور فى النص لانه مطلق والثابت
من وجه دون وجه لا يكون مطلقا ولقائل ان يقول لا نسلم ان
الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة
الملك وذلك لان الملك حقه اى حق المولى والرق حق الشرع
لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية
المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والثالث قد يترك
الحقيقة بدلالة سياق الكلام اى سوق الكلام يعنى تترك
الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه ومتاخرة
عنه وان كان السياق كثير الاستعمال فى المتاخرة لكن المراد
ههنا الاطلاق قال محمد فى السير الكبير اذا قال المسلم للحربى
المحصور انزل فنزل الحربى كان آمنا لان قوله انزل حقيقة
يفيد النزول ولو قال المسلم للحربى المحصور انزل ان كنت رجلا
فنزل لا يكون آمنا ولو قال الحربى الامان الامان فقال المسلم الامان
الامان كان آمنا ولو قال الامان ستعلم ما تلقى ولا تعجل حتى ترى لا يكون
آمنا ولو قال اشتر لى جارية على ان تخدمنى فاشترى العمياء والشلاء لا يجوز
ولو قال اشتر لى جارية حتى اطأها فاشترى اختا من الرضاع لا يكون للموكل

فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر مسئلة الاولى لبيان حقيقة

قوله انزل امان لا للتمثيل وعلى هذا ما الحقها من مسئلة الامان وقوله تنزلي

جارية حقيقة اطلاق الجارية فيتقيد بقوله لتخدمني واطأها وتركت الاطلاق

تركت الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية الجائزة

الوطي فقال ويحمل هذا الاصل اي على ان الحقيقة تترك بدلالة السياق قلنا

في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه

فان في احد جناحيه داء و في الاخر دواء وانه يقدم الداء على الدواء

دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى لا لامر تعبدي حقا

للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل

قضية للامر لكن تركت حقيقته لسياق الكلام وهو قوله فان في احد

جناحيه داء وفي الاخر دواء لانه دل على ان المقل لدفع الاذى لا لامر

تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب لا يرد لنا لا علينا لان المقصود من الامر

انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة العباد

وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافي الايجاب والالزام بدليل انه جاز ان يكلف

الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد صلاحا لبنيته الابدي الى قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة

وعلى هذا قلنا ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية عقيب قوله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فانه وان كان حقيقة الآية وجوب الصرف

الى جميع الاصناف او الى الثلاثة من كل صنف كما ذهب اليه الشافعي لاضافة

الصدقة إليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة
لجميعهم لكنه تركت حقيقته بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى وَمِنْهُمْ
مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ
يَسْخَطُونَ فإنه يدل على أن ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات
ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما لم يكن
ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز أن يقتصر على صنف
واحد فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الأداء الى الكل ولقائل أن يقول
ذكر يلمزك لا ينافي أن يكون الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة
الكلام وأن كونه لقطع طمعهم مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون اللام مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف
مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والرابع قد يترك الحقيقة بدلالة
من قبل المتكلم كما في قوله تعالى وَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ فذلك
لأن الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يأمر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ على
الأمر لحكمة الآمر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان الموكل مسافرا
نزل على الطريق فهو المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل فهو على النيّ
فان حقيقة الأمر للطلب لكنه تركت بدلالة حكمة الأمر لأن الحكيم لا يأمر
بالقبيح وهو الكفر وكذا الحقيقة في التوكيل بشراء اللحم فان الحقيقة شراء مطلق
اللحم في الصورتين لكن تركت اطلاقه فيهما بدلالة حال الموكل وانه اذا نزل
على الطريق يدل على انه يطلب اللحم ليتغذى فيتيسر وذلك في المهيأ وهو

وهو المطبوخ والمشوي للاكل واذا نزل في المنزل فحاله يدل على انه يطلب اللحم ليطبخ ويتخذه طعاما وذلك في النيء ومن هذا النوع يمين الفور وانما سميت هذا يمين الفور وهو مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة ثم سميت الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال تعال تغد معي فقال المدعو والله لا اتغدى ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدى بعد ذلك في منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث وكذا اذا قامت المراة تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو ان يحنث بكل تغد سواء كان مع الداعي او مع غيره او متفردا وسواء تغدى في ذلك اليوم او غيره لكن ترك حقيقة بدلالة من قبل المتكلم وهو ان غرضه رد سواله ومنعه عما دعاه اليه لتهييج اثاره فيه دعاء الداعي فبني الجواب على الغداء المدعو اليه فينصرف الى التغدي معه اي مع الداعي في ذلك اليوم وكذلك الخروج فان الباعث على منع الخروج غضب اثاره فيه ما ارادت من الخروج بين يديه فتقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينقض هذا بما اذا قال المدعو والله لا يتغدى اليوم فانه يقع على كل تغد حصل في ذلك اليوم قلنا لا دلالة هنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب وهو اليوم دل على انه اراد به

الجواب فقط بل على انه ابتدأ في الكلام قال والخامس قد يترك الحقيقة
بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد
نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو
معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى
هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا
ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما و
لهذا اذا قالت الحرة بعت نفسي منك صار مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام هو
تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا قوله لعبده المعروف
النسب عن غيره او الاكبر منه اى من المولى هذا ابني لان العبد الثابت النسب من زيد لا
يحتمل ان يكون من عمرو وكذا الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فترك
حقيقته على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز فصل في متعلقات النصوص نعني بها
عبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فما سيق الكلام لاجله
واريد به قصدا وفي بعض النسخ روى عبارة النص ايضا وهو الظاهر كما في غيره من النسخ
كاصول الشيخ فخر الاسلام رح وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات لواحق النصوص
التي هي وراء موجباتها التي تحصل باللفظ اذ متعلق الشيء كثيرا ما يستعمل في عوارضه
ولواحقه وهذه الدلالات من العبارة بمنزلة عوارض الشيء ولوازمه لا من انبائه
وقد ذكر العبارة في موضع النص في بعض النسخ منه عبارة صاحب الميزان فصل
فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء والى
هذا المعنى اشار المصنف رح بقوله نعني بها الاشارة النص فافهم

واما اشارة النص فهو ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن دلالة النص فانها ثابت بمعنى النص من غير زيادة هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة التقدير في اللفظ وهو غير ظاهر من كل وجه بل يعرف بنوع تامل وهذا احتراز عن الظاهر ولا سيق الكلام لاجله هذا احتراز عن العبارة وهي النص الذي ذكر في المتقابلات قال صاحب الميزان اما اشارة النص ما عرف بنفس الكلام بنوع تامل من غير ان يزاد عليه شئ او ينقص عنه لكنه لما لم يكن الكلام مسوقا له ولا هو المراد بالانزال حتى يسمى نصا ولا عرف ايضا بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل حتى يسمى ظاهرا بل عرف بنفس اللفظ بواسطة التامل من غير زيادة ولا نقصان يسمى اشارة نظيره من المحسوسات من نظر الى شئ قد اقبل عليه قصدا وراى مع ذلك غيره بعينيه ويسرة باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله من المقصود بالنظر فهو عبارة النص وما يقع عليه اطراف بصره فهو بمنزلة بطريق الاشارة مثاله في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة الى ان استيلاء الكفار على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على املاكهم لا يثبت فقرهم لانها نزلت على سبيل التفسير لما سبق من اول الآية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين الى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية فجعل هذه الاية متضمنا للبيان من قوله ولذي

ولذي القربى وما عطف عليه بتكرار العامل وهو اللام وقيل هو معطوف
على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو وكذا في التفسير فعلى
هذا لا يكون تفسير الاصناف السابقة بل يكون اي للفقراء بيانا لمصرف
آخر وعلى التفسير يكون السوق لبيان الغنيمة لهؤلاء وقد ثبت فقرهم
اي فقر المهاجرين بقوله تعالى للفقراء بطريق الاشارة فيصير النص اشارة الى
زوال املاكهم عما خلفوا اي تركوا بمكة اذا هاجروا منها الى الرسول عليه السلام
وقد كانت لهم اموال بها يدل عليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم وذلك
لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك عن المالك لا ببعد اليد عن المال مع
قيام الملك الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال
ولهذا وجبت الزكوة عليهم فان قلت قد ثبت انه اشارة الى زوال املاكهم
واما ان استيلاء الكافرين على مال المسلم سبب لثبوت ملكهم كما ذكر
في المتن فليس بمنطوق به فكيف يكون النص اشارة اليه قلت لما ثبت
زوال املاكهم باشارته ومن لوازمه ثبوت الملك للكافرين الذين استولوا
عليها لانه لا وجه في الاسلام كان ما يثبت من لوازم الاشارة ملحقا بها لان
الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه وتوابعه فيخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء
وثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم اي من الكفار وتصرفاته من البيع والهبة
والاعتاق وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي وعجز المالك
عن انتزاعه من يده وتفريعاتها كثيرة اي ويخرج من الثلث باشارة هذا
النص هذه الاحكام تاييد القسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب الحكم

مع ان فيه غموض وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها احكام الشرع مما
ثبت بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء يعني ان الكافر اذا استولى
على مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير ملكا له عندنا خلافا للشافعي رح
فان قيل الحكم في مسئلة الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى
التفريع عليه ثانيا قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي
الملك وثبوت الحكم المراد به جنس الحكم من التمليكات وباخذ التصرفات
للكافر فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذه الجملة غير ثابتة
بالاشارة او يجعل ثبوت الملك للتاجر منهم اي من الكافرين الخ تفسيرا للحكم
في مسئلة الاستيلاء بطريق العطف ومنها اي من احكام الشرع ثبوت
الملك للتاجر منهم اي من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد
استيلائهم على اموالنا ثبت الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اي من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعني اذا استولينا
اي غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه الاموال تصير غنيمة لنا كسائر
اموالهم ويثبت للغازي في تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويحجر المالك القديم
عن انتزاع هذا المال من يد الغازي بعد القسمة وقبل القسمة لا ياخذه
مجانا وسائر تفريعاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق وغير ذلك قال

وكذلك قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ
وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ
الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فلو وجد الوطي في اخر الليل فالامساك

في اول الصبح يتحقق الصوم ببقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح

ان يكون جزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء

صوم امر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما يبدأ من الفجر المعترض في

الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غسق الليل شبههما

بخيطين ابيض واسود فانه نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى

ظهور انفجار الصبح وهو اول جزء الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم في اوله

مع الجنابة لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول

جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله فالآن باشروهن الى

قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة وان كانت غامضة الى ان الجنابة لا ينافي

في الصوم ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم

لان الجنابة لما تحقق مع الصوم ولا بد من رفعها اي فرع الجنابة للصلوة وغيرها وهي

لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان

الصوم ويتفرع منه اي من جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه

لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء مالحا يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به صومه وعلم

اي من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده لان الكتاب

لما سمى الامساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة في اول الصبح صوما

علم ان ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الاشياء الثلثة لان الصوم لو توقف وجوده شرعا على غير هذه

الاشياء لما كان هذا الانتهاء بنفسه صوما وعلى هذا اي على موجب هذا النص يعني قوله تعالى

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ

يخرج الحكم في مسئلة التبييت وهي ان صوم الرمضان هل يشترط فيه
التبييت اي النية من الليل ام لا فعند الشافعي يشترط وعندنا لا يشترط بل
يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان النية هي القصد فان قصد الاتيان بالمامور
به انما يلزم عند توجه الامر والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح
لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا
بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء في قوله فان قصد
الاتيان لبيان وجه التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف في ان الامر بالاتمام انما يتوجه
بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع لا عند الامر
بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية من الليل واما دلالة النص فهي ما علم
اي معنى علم انه علة للحكم المنصوص عليه اي الحكم الذي ورد به النص
لغة اي يعرف علته من هو عارف بلغة العرب ونحوها لا اجتهادا او لا
استنباطا اي لا يحتاج في معرفة عليته الى التامل والاستنباط وهذا
احتراز عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرفه غير الفقيه بخلاف
الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيرها ومثاله في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اي
لا بوين وهي كلمة تضجر بها في العام باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم
التافيف لدفع الاذى عنهما وحكم هذا النوع اي دلالة النص عموم الحكم
المنصوص عليه بعموم علته ولهذا المعنى اي ولاجل ان حكم النص هو التحريم
مثلا في نص التافيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد لعلة وهي

وهي الاذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا يحرم ضرب الابوين وشتمهما

واستخدامهما اذا كانا اجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين للابن عليهما

وقتلهما قصاصا بان قتل الابوان الابن بوجود الاذى في جميع الصور واما

في القتل فلتاذيهما من جهة الابن ثم دلالة النص بمنزلة النص اي في ايجاب

الحكم قطعا ويقينا حتى صح اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية

لما صح اثبات العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرء بالشبهات روينا

انه قال اصحابنا وجبت الكفارة بالاكل والشرب لا بالوقاع بالنص وهو قوله

عليه السلام للاعرابي جاء الى النبي عم قال هلكتُ واهلكتُ اي اهلكت

امراتي بعيني واقعت امراتي في نهار رمضان فقال النبي عم اعتق رقبة الحديث

والعلة في ايجابها افساد صوم رمضان وهو موجودة بالاكل والشرب عمدا

اي في رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص في الكفارة معنى العقوبة

لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليها اي على الجاني فلما اوجبت اصحابنا

الكفارة بدلالة النص في الاكل والشرب عمدا في رمضان دل على انها قطعية

عندهم وهذا رد على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع قوله

وعلى اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان دلالة النص قطعية قيل يدار الحكم

اي حكم النص على تلك العلة اي علة معنى الحكم وجودا وعدما يعني يوجد حكم

النص عند وجوده وينعدم عند عدمه وان كان صورة النص يخالفه لكون

المعنى قطعيا ولذا قال القاضي الامام ابو زيد لو ان قوما يعدون التأفيف كرامة

لا يحرم عليهم تافيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرمه

النافية على العموم والاطلاق وكذلك قلنا في قوله تعالى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ان المعنى في كون البيع منهيا الاخلال بالسعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة يعرف بمجرد السماع كل من يعرف كلام العرب ولو فرضنا بيعا لايمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة بان كانا المتبايعان في السفينة تجري الى الجامع لايكره البيع اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهي الاخلال بالسعي الى الجمعة قوله وعلى هذا اي على ان الحكم يدور مع المعنى وجودا وعدما قلنا اذا حلف لايضرب امرأة فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذا كان بوجه الايلام ولو وجد صورة الضرب ومد شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر في تركه ضربها تركا ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لان من له السماع يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ عن الدم فيكون احترازا عن الدموي فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك والجراد واما الرطوبة التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض واما في القران هو قوله تعالى لَحْمًا طَرِيًّا الاية وان سمي لحما فلا ينافي ما عتبرناه من المعنى قوله واما المقتضى فهو زيادة على النص اي المنطوق لم يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله تعالى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فان رقبة مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير الرقبة لا يتحقق الا بعد الملك قوله كان النص اقتضاه بيان وجه التسمية فاقتضاه طلبه ومثاله في الشرعيات

اشارة الى ان المقتضى [illegible]

قوله انت طالق فان هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر موجودا بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على المصدر كالفعل فصار كانه قال انت طالق طلاقا فاعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي رحمه الله لم يفرقوا بين انواع المقدر والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين مثل القاضي ابو زيد فرقوا فقالوا ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف وما هو ثابت لتصحيح الكلام شرعا فهو المقتضى فجعلوا انت طالق وطلقتك من قبيل المقتضى وطلقي من قبيل المحذوف فعلى مذهبهم يصح الفرق بين انت طالق وبين طلقي والمصنف اطلق في تعريفه ولم يفرق بينهما ولهذا عرفهما عرفه القاضي الامام فعلى مذهبه لا يحتاج الى الفرق بينهما

قوله اذا قال هذا مثال مشهور في الشرعيات وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال الآخر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف ولو كان الآمر نوى به عتق الكفارة يقع عما نوى لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي معنى قوله بعه عني بالف اي يقتضي ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك مني بالف ثم كن وكيلي بالعتق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك لانه ذكر في باب البيع فاذا فعله المامور كان العتق واقعا عن الآمر ولما ثبت البيع اقتضاء ثبت القبول كذلك لانه ركن في باب البيع والشيء لا يوجد الا بركنه ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فقال المخاطب اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا للهبة والتوكيل

ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول فى باب البيع ولكنا نقول القبول
ركن فى باب البيع فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض فى
باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما
بالقبض وحكم المقتضى انه ثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة اى
الاصل ان بايصال الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت اقتضاء قال ابو يوسف رح فى
المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك عنى بغير العوض يثبت الهبة اقتضاء
لانها تمليكات بغير عوض والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها
ههنا لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم
الا بالقبض يثبت القبض اقتضاء بمنزلة القبول فى باب البيع قوله ولكنا نقول
جواب ابى حنيفة رح ومحمد رح عن قول ابى يوسف رح وذلك لان القبول انما يثبت
فى ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته بدون الركن بخلاف
القبض فى باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة بل هو شرط وشرط الشئ
خارج عن ذاته ليس بداخل فى وجوده كدخول القبول فى البيع فلا يثبت
القبض فى ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشئ كما لا يتم وجوده بدون
الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله ولهذا قلنا اذا قال انت طالق
ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر
بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد اذ به صارت موصوفة
بالطلاق فيقدر مذكورا فى حق الواحد وعلى هذا يخرج الحكم فى قوله ان
اكلت ونوى به طعاما دون طعام بان قال اردت الخبز دون البطيخ

البطيخ لا يصح لان الاكل يقتضي طعاما اي ماكولا فكان ذلك ثابتا بطريق

الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة لا تتقدم بالفرد المطلق اي لان المقتضى يثبت بطريق الضرورة قلنا الى آخره ويشكل عليه مثل طلقي فانه يصح نية الثلث مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما في انت طالق وطلقتك اذ اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على اسم المصدر لغة خصوصا عند المصنف ومن لم يفصل بين المقتضى والمحذوف ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان قوله طلقي ممتاز عنهما لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر اي افعلي فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر فالمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر في الكلام كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل لانه بجمعه وفيه نظر لان كلا من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضي مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل

التطليق فلا مرجح ولا تخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم

ولا عموم للمقتضى فان قيل هذا انه ليس بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فيجاز ان يقيد بطعام دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص ليس من التقييد في شيء الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجل بصفة العلم مثلا فان قيل فليراد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم

وفيه ايضا كلام قوله ولو قال لها بعد الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق

وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اى الاقراء يقتضى وجود الطلاق سابقا فيقدر

الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة زائد على

قدر الضرورة فلا تثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحد لما ذكرنا ويشكل بقوله

انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهى التى بالثلث تصح مع ان الغليظة

وصف زائد على قدر الضرورة **فصل** فى الامر قوله فالامر لغة قول القائل

لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة طلب الفعل مشهورة معروفة

وفى الشرع تصرف الزام الفعل على الغير فانقيل يدخل فيه اوجبت عليك ان تفعل

كذا وطلبت منك فعل كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر قلنا المراد به الزام الفعل بقوله

افعل لان المعنى اللغوى مرعى فى معنى الشرعى مع وصف زائد عليها شرعا وفيه اشكال

لان دلالة التعريف على هذا القيد خفية لا نه كثيرا ما يوجد الكلام ان كل منهما

مختص بوصف لا يشتركان فيه وفى قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس مفترض

الطاعة مثل افعل لانه لا يتحقق به الزام والحق الصحيح هو اللفظ الدال على طلب الفعل

بطريق الاستعلاء قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة

واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى

متكلم فى الازل عندنا وكلامه امر ونهى واخبار واستخبار واستحال وجود هذه

الصيغة فى الازل واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر للامر يختص

بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء

عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة اليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه

الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالى رسولا ولم ينزل القرآن

لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اى طلب الفعل لا بوجد ولا يتحقق الا بهذه الصيغة

وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم فى الازل بكلام واحد بلا حروف ولا اصوات منافٍ للسكوت

والآفة غير متجزٍ وهو به آمر وناهٍ ومخبر واستحال وجود هذه الصيغة فى الازل لكونها

حادثة لتركبها من الحروف والاصوات والازلى بنافى الحدوث قوله فيحمل ذلك اى قول بعض الائمة

على ان المراد بالامر اى الوجوب يختص بهذه الصيغة فى حق العباد فى الشرعيات حتى لا يكون

فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة فى افعاله

عم انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص به يعنى الوجوب علينا فى التكليفات الثابتة

بالشرع فقط غير التى وجبت بالعقل كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر

وان كان الايجاب من الله تعالى فى الازل لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر

فى ان فعل الرسول لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعى ومالك لما روى

ان النبى عم قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وهذا تصريح بالمتابعة فى فعله ولنا انه خلع

نعليه فى الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك

خلعت فقال اتانى جبرئيل عم فاخبرنى ان فى نعليك اذى فلو كان المتابعة فى

فعله عم واجبا عليهم لما انكر عليهم وقوله عم لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك نفى المشقة

وهى بالوجوب لزوم الانتهار بلحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل موجبا لما انتفى المشقة

بانتفاء الامر وانه عم كان يستاك واما قوله عم صلوا كما رأيتمونى اصلى فالمتابعة فيه بلفظ

الامر لا بالفعل قوله والمتابعة فى افعاله انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص اى يجب علينا فى

فعل داوم عليه عم من غير تركه فى وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبى عم كنكاح التسعة و

كوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه عم وان واظب عليهما ثم الاختصاص بالصيغة انما هو فى الوجوب

فصل اختلف الناس في الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف
لاشتراك صيغة الامر في الندب والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء
على انه خاص لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل
وادنى ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب
كما هو المذكور في المتن اى المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون مثال للامر المطلق
عن القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا
من الظالمين فانها وان كانت صيغة نهي صورة لكنها بمعنى اجتنبا اذ النهي عن الشيء
امر بضده واما قوله تعالى لعلكم ترحمون فلا ينتهض قرينة على عدم اللزوم وكون هذا
الامر للندب لكن رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجبات ايضا فان قلت
قوله تعالى فتكونا من الظالمين قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهي على مثال قوله تعالى
ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي فكذلك معنى الاية المذكورة ان قربتما فتكونا
من الظالمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكونا من الظالمين قيل في جوابه انما لزم
هذا السؤال ان لو جعل المصحح جوابا للنهي ولعله جعله نهيا على حدة معطوفا على قوله
تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظالمين و
لقائل ان يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني
جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السياق تعسف ثم ان فيه حذفا
وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي على حدة لكنه معطوف على الاول
بحرف الفاء وهي للترتيب فكان الظلم مرتبا على الاول ومسببا عنه وكذلك

دليلا على لزوم الائتمار عن الاول لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من

المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغة الى

غير الوجوب كما في موضع الندب والاباحة والتوبيخ والنهي بدلالة قرينة

بقرينة عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان الائتمار

طاعة قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها قال

الحماسي اطعت الآمريك بصرم حبلي ۞ مريهم في احبتهم بذاك ۞ فهم ان طاوعوك

فطاوعيهم ۞ وان عاصوك فاعصي من عصاك ۞ والعصيان فيما يرجع الى حق

الشرع سبب للعقاب وتحقيقه ان لزوم الائتمار انما يكون بقدر ولاية الآمر

على المخاطب ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا

يكون ذلك موجبا للائتمار وان وجهته الى من يلزمه طاعتك من العبيد

لزمه الائتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا استحق العقاب عرفا وشرعا فعلم بهذا

ان لزوم الائتمار بقدر ولاية الآمر واذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى

مالك كامل في كل جزء من اجزاء العالم وله التصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ان

المالك القاصر في العبيد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من اوجد

من العدم وادر عليك شآبيب النعم وخلاصة الدليل ان ترك الامر معصية

عادة وعقلا اما العادة فكما جاء في استعمالات كلامهم منها قول الحماسي

سمى ترك الامر معصية والعصيان سبب للعقاب فكان الامر موجبا

للمعصية والعقاب على تقدير ترك الامر ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما

العقل فما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسي الشاعر

المذكور في الحماسية رواية شعرو (اكثر يك) بلام الجارة وفي بعض النسخ بلام التعريف

على نحو الغمار يبيت والضاربون الصرم القطع آذ ان اى فاعن شابيب جميع الشؤبوب

وهو اول المطر اى اول النعم واشرفها ومقدمها **فصل** الامر بالفعل لا يقتضي التكرار

ولهذا قلنا لو قال طلق امراتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان

يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امراة لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد

اخرى ولو قال لعبده تزوج امراة لا يتناول الا امراة واحدة لان الامر بالفعل

لطلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل

الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس

تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس

وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع

مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال لآخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق

ولو نوى الثلث صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت

نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى به ثنتين لا يصح الا

اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل الجنس ولو قال لعبده

تزوج يقع على تزويج امراة واحدة ولو نوى ثنتين صحت نيته لان ذلك

كل جنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه

يقتضي التكرار والصحيح من المذهب انه لا يقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا

ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان

لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من

قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر
من قوله فعل فعل الضرب فى زمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول سواء
فالمصدر الذى دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده عند مكان
كما فى سائر الفاظ العموم وجه قول العامة ان المصدر الذى دل عليه الفعل فرد نكرة
ولا دلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من
التنافى اذ الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيلنا فيان فثبت انه
لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين ولا
يحتمله بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى وهو
الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى جميع مياه العالم
والطلقات الثلث فى مسئلة الحلف بشرب الماء وفى الامر بالطلاق يصح لان
الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه عدد محض لا ادنى
الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر الذى
دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للفرد
اما حقيقة وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الضرب
مثلا بجميع افراد جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق
واما المثنى فعدد محض وليس بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله
اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة
الغير تزوجها وليس تحته حرة فح تصح نية الثنتين لان كل
جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس منكوحات العبد ثنتان

وحكى المحزوم الاستاذ اعتراضا فى هذا المقام للامام فخر الدين الرازى انه
يصح التخصيص فى الجنس الى ان يبقى تحته فردان والتخصيص بيان فالدليل
باللفظ بدليل مقارن ويشكل ايضا قولهم للتنافى بين العدد والفرد
بقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد بضمير التثنية الواحد
ولا يتاتى على هذا فصل تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل بتكرر
تكرار اسبابها التى يثبت بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب فى الذمة
بالسبب السابق لا لاثبات اصل الوجوب هذا بمنزلة قول الرجل ادّ ثمن المبيع
وادّ نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما ثبت
منها ثم الامر لما يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه مثاله يما يقال
ان الواجب فى وقت الظهر الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت
يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الاخر ضرورة تناوله كل جنس الواجب عليه
صوما كان او صلوة فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان
الامر يقتضى التكرار جواب سوال يرد على المذهب الصحيح وهو ان الاوامر بالصلوات
الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا تكرر وجوب العبادات
تقرير الجواب بناء على مقدمة وهى ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب يفارق
عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
اى الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشترى يثبت
بنفس البيع واما اداءه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول ان العبادات
تجب باسبابها وهى الاوقات فى الصلوة وشهر رمضان فى الصوم والنصاب فى

في الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق
بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكر انه
تناول الادنى حتماً وكل الجنس احتمالاً قوله

فصل المامور به نوعان

مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الاداء واجباً على
التراخي بشرط ان لا يفوت في العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع
لادائه وقتاً والمقيد بخلافه واختلف في المطلق فالاكثرون على انه
يجب على التراخي اي جاز تاخيره في اي وقت ياتي به بشرط ان لا يفوته
في العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يتعجل به
وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني يجب الفعل بعد توجه الامر في اول
اوقات الامكان لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك
الواجب في وقت وجوبه والواجب لا يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة
الامر ما وضعت الا لطلب الفعل مطلقاً وافادة الفور زيادة على موضوع
الصيغة فلا يثبت ذلك باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال في الجامع
الكبير لو نذر ان يعتكف شهراً يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم
شهراً يصوم اي شهر شاء في الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب
المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطاً فانه لو هلك النصاب يسقط
الواجب على ان حكم الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد في الجامع الكبير
لو نذر ان يعتكف شهراً يعتكف اي شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت

فلا يجب على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى واتوا الزكوة و
بصدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبالعشر وهو
قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كل واحد منها مطلق
عن الوقت فلهذا لا يصير بالتاخير مفرطا اى مقصرا ولهذا اذا تم الحول
على نصاب الزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب يسقط الواجب
لانه غير مقصر في تاخير ادائها وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف
صدقة الفطر فانها لا تسقط بهلاك الغناء لكنه يشكل اطلاق لفظ الكتاب
ببقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وكذا يشكل به تفريع سقوط الواجب
على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاثيل فذلك ادخل في الاشكال
فان قلت ان النص الوارد في العشر هو قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
مقيد به قلت ذكر في الكشاف اريد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين
يوم الحصاد وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر
والحانث اذا ذهب ماله فصار فقيرا كفر بالصوم اى في اليمين مامور بالكفارة
المالية اولا عند وجدان المال والصوم عند فقدانه لقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام والامر بالكفارة المالية مطلق فاذا
اخرها مع وجدان المال لا يكون مفرطا فاذا ذهب ماله صار فقيرا كفر بالصوم
ولا يؤخذ بالكفارة المالية وعدم اجزاء الصوم لانه غير مفرط بالتاخير
قضية للامر المطلق قوله وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلوة في الاوقات

المكروهة لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء

الناقص يجوز العصر عند الاحمرار اداءً ولا يجوز قضاءً وعن الكرخي ان

موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب و

لا خلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها اي على ان الامر

المطلق يطلق التاخير ولا يعين وقتا بعينه لا يجوز قضاء الصلوة في

الاوقات المكروهة لانه لما فوض اليه الاوقات والمؤدى في الاوقات

المكروهة ناقص والفائتة هو ما كان واجبا على الكمال لم يسع له ان يختار

لادائه وقتا ينقص به ما وجب كاملا ولهذا يجوز اداء العصر في وقت الناقص

وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم

يؤد في الوقت حتى انتهى الى آخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه

التاخير عن ذلك لانه مقيد به لا مطلق عنه فعلى هذا كان فوله لا

فيجوز اداء العصر لتاثير وصف الاطلاق في بد و ران الحكم معه وجودا

وعدما قوله واما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل كالوقت

للصلوة حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلوة اي و

الدليل على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة وتفسير

ظرفية الوقت ههنا ان يكون الواقع فيه مع امكان ان يفضل عن اداء الفعل

ومن حكم هذا النوع اي وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر

ان يصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه ومن حكمه اي حكم وقت الظرف ان وجوب

الصلوة فيه لا ينافي صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز

فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان وجوب الشئ يستلزم
صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجبا آخر ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة
اخرى مطلق يتناول التطوع والواجب ثم التاثيل بقوله حتى لو شغل جميع
وقت الظهر لا يطابق هذا الحكم فافهم النظرفية قوله ومن حكمه انه لا يتادى
المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا في الوقت لا يتعين هو
بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد يبقى
المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان التوسعة
افادت شرطا زائدا وهو التعين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا
بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت لسعة الوقت والشئ
ينتهى بانتهاء العلة كما تقرر في كثير من الصور واما صحة النفل وان
كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا يصلح دليلا عليه والسائل
معترض على كل من قال بهذا الحكم وكذلك وجوب التعيين ثبت لعلة المزاحمة
والتوسعة ولانه ينقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة حيث يسقط
بضيق الوقت والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل الصوم
فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشئ ما يقدر به ذلك الشئ
والمراد ههنا الوقت الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل
عنه ويقدر به ويطول بطوله وينقص بقصره ثم هذا النوع على
قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يعين الوقت له فبين النوع
الاول ومن حكمه اي من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له اي للصوم

وقتا كرمضان لا يجب غيره اي غير ذلك الصوم في ذلك الوقت حتى اذا
نذر في رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور وهذا الذي لم يسع الوقت
غيره ولكن ليس له تبديل حكم الشرع فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه
اداء غيره ولا يجوز اداء غيره فيه اي غير صوم رمضان في هذا الوقت
لتعينه شرعا لهذا الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه في
رمضان عن واجب آخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان
لا عما نوى لان الشرع لما عين المعيار صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير
صفته لا يقدر عليه وهذا كمن آجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع
لم يكن تبرعا فكان اجارة وكمن باع عينا وسلم هبته لم تنقلب هبة وانما
قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رح فان
عنده اذا نوى المريض والمسافر في رمضان عن واجب آخر يقع عما نوى لانه
لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلان يثبت لمصالح دينه وهي
قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل الصحيح عندنا في المريض ان يقع صومه عن
الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان في اصوليهما لان الرخصة متعلقة
بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة واما المسافر فيستحق
الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط
الرخصة فما الفائدة لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخي ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام
خواهرزاده وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين

والامام ظهير الدين الولجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ
الكبير ابي الفضل الكرماني وماذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما جاز
ان يكون مذهب المصنف ممن هب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا اندفع
المزاحم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز في الوقت سقط اشتراط التعيين فان
ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى لو اطلق في النية
بان ينوي الصوم او اخطأ في الوصف بان نوى صوم التطوع او غيره يقع
عن رمضان لانه لما تعين في رمضان اصيب بمطلق الاسم وبالخطاء في
الوصف كالمتعين في مكان ينال باسم الجنس والنوع كما ينال باسم العلم فان زيدا
لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وينال
بالخطأ في الوصف كما لو نودي لرجل ابيض وهو منفرد في الدار بيا ايها الرجل
الاسود ينال بهذا لان الاسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له قوله ولا
يسقط اصل النية جواب من يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي ان
يسقط اصل النية ويتادى بلا نية من الصحيح المقيم فاجاب لان الامساك لا يصير
صوما الا بالنية لان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا
مع النية فاذا فات الشيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك
في النهار ولقائل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية
يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطر نهارا فحسب ويمكن ان
يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
نفى الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان

ان الصوم مع النية وايضا بعض مقدمات الدليل محذوف تقديره وانما
اشترط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون
النية ليمتاز عن العادة قال الله تعالى وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين
الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين ايام القضاء رمضان فى غيرها لا يتعين
هى للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها
هذا بيان القسم الثانى من نوعى المعيار اى ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء
رمضان فانه ليس له وقت معين لاطلاق الايام فى قوله فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من الاطلاق الى
التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع اى الذى لم يعين
الشرع له وقتا انه يشترط تبييت النية من الليل بان نوى قضاء رمضان
مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم
تعين الوقت له شرعا وشرعية كل صوم فى كل يوم من الايام قوله ثم للعبد
ان يوجب شيئا على نفسه موقتا وغير موقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع
لما فهم من يتوهم ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف لا يكون
له ان يعين عليه بعض الواجبات بوقت مع انه دون الاول فاجاب بان تعيين بعض الاوقات
تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وان كان له ايجاب شئ على نفسه فالاقرب ان يجعل
قوله ثم للعبد كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد
فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيها وجب حكم الشرع للدليل

تغييره ومثاله اى مثال ما اوجب على نفسه و كان فيه حكم من الشرع بعد
ايجابه على نفسه ليس له تغيير حكم الشرع وهو اذا نذر ان يصوم يوما بعينه ثم
ذلك اليوم صامه عن قضاء رمضان او كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء
مطلقا فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم و لقائل ان يقول
ان في ايجاب المباح وتحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان
والترك في المباح و في الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق على انه ما كان له اصل
الايجاب فلا يكون له تغيير وصف الواجب بالاولى لان اثبات الوصف ادنى من
اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا ما اذا صام اى اليوم المنذور عن
نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى جواب نقض يرد على التعليل المذكور
وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا كالقضاء والكفارة فينبغي ان يقع
صومه عن المنذور دون النفل يلزم تغييره بالتقييد بغير ذلك
اليوم فاجاب لان النفل حق العبد اذ هو مستقل بنفسه من تركه اى ترك
النفل و تحقيقه اى ايجاده واثباته فجاز ان يؤثر فعله هو المنذور وفيما
هو حقه و هو النفل لا فيما هو حق الشرع و هو القضاء والكفارة قوله وعلى
اعتبار هذا المعنى وهو ان تصرف العبد يؤثر فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع قال
مشايخنا اذا شرط في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى
حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى في بيت العدة
حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة لان السكنى في بيت
العدة حق الشرع لقوله تعالى وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ

نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان اردن الخروج فعلم ان لزوم
البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة لانها تجب بمقابلة تسليم نفسها
اياه وجزاء احتباسها له عن تحصيل معاشها وكل ذلك حقها فلما كانت النفقة
عوض حقها كانت حقها كاجرة الاجير وفي السكنى انتهض النص دليلا
على انه حق الشرع ولا نص في النفقة **فصل** الامر يدل على حسن
المامور به اذا كان الآمر حكيما لان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد
والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى ذلك اي امر الحكيم حسنه
اي حسن المامور به قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء ثم المامور به في حق
الحسن نوعان حسن بنفسه اي حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره اي حسن
لمعنى في غيره فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق
والعدل فان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة وسائر
العبادات الخالصة لان العبادة فعل ياتي به المرء تعظيما لله تعالى
على وجه التذلل والخضوع وحسنه مركوز في العقول وحكم هذا
النوع انه اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الا بالاداء وهذا اي انه لا يسقط
الا بالاداء لا يتاتى في مطلق هذا النوع وانما يتاتى في احد قسميه وهو
فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله تعالى وصفاته والمراد
بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب
والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط بحال والاقرار يسقط بعذر
الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان
كان مؤمنا واختلف في الاقرار فقال المحققون من اصحابنا ان الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا

حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند
الله تعالى وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا انه
ركن زائد يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء من صدق وترك الاقرار
بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى القولين الاقرار يحتمل
السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما يضطر
الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا يسقط
التصديق واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط
بالاداء اى باتيان المامور به او باسقاط الآمر كما سقط الصلوة عند اعتراض
الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا وجبت الصلوة في اول الوقت سقط
الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في اخر الوقت
باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق
الوقت حتى يجب القضاء اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم
ولا بعدم اللباس حتى خير بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين
ان يصلي قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا بنحوها كما في اشتباه القبلة وكا
لاكراه على ترك الصلوة فان قيل ما محل قوله ولا يسقط بضيق الوقت
واته لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه لا يترتب على ان ما يحتمل
السقوط يسقط بشيئين بالاداء او باسقاط الآمر قلت جاز ان يكون متفرعا
عليه لان قوله فهو يسقط بالاداء او باسقاط الآمر يفيد الحصر بفحواه كما هو
مواضع التعليم وجاز ان يكون تاثيلا لسقوط الواجب باعتراض الحيض ونحوها
والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة الغير وذلك مثل السعي الى
الجمعة مامور به بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء

والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية فان
السعي ليس بحسن في نفسه لانه مشي ونقل اقدام وانما حسن بواسطة
كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن
بل انما ذلك ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة
وحكم هذا النوع ان يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب على
من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو سعى الى الجمعة
فحمل مكرها الى موضع اخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان
معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث
قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا النوع اي من
الحسن لغيره لا بنفسه الحدود والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة
الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق
فان الحد عقوبة وتخريب للعباد وليس ذلك بحسن بنفسه وانما حسن
بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا وشرب الخمر والقصاص
مثل الحد انما حسن بواسطة زجر الظلمة عن القتل وكذلك الجهاد
تخريب البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك حسن بنفسه قال
عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما
حسن بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله تعالى والمسلمين
فلذا حسن لدفع شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة
اي الجناية وشر الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية
لا يجب الحدود ولولا الكفر المفضي الى الحرب لا يجب عليه الجهاد

فصل الواجب بحكم الامر نوعان اداء و قضاء فالاداء عبارة عن
تسليم عين الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى
مستحقه هذا تقسيم في نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان المامور به والفصل
السابق في تقسيم صفة الثابت بحكم الامر وهي صفة حاصلة للمامور به
من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه مع انه اهمل في عبارة كثير من المشائخ
لانه من تمام حقيقة الحق واذ التسليم لا بد لتمامه و وجوده الى
المسلم اليه كيف وانما المامور به اذا اسلم دراهم دين الى غير رب الدين
لا يكون ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع لخروج
بعض انواعه كاسلام الصبي العاقل واداء صوم رمضان في السفر و
تسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل قبل حلول الاجل
فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر لان الامر غير
متوجه في هذه الصور والا لكان الاداء واجبا في الحال ولم يجب وانما يخرج
عن العهدة لتحقق نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان
بالواجب قلت لا نسلم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب يختص بالامر لا يثبت بدونه
ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان
الخطاب بالامر متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب ولا على التوسع
ثم يجب مضيقا بحيث لا خيار له في التاخير قال صاحب الميزان ان
الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة الا
وجوب الفعل ولئن سلم ان الامر غير متوجه نقول ان الاداء على قسمين
قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس المشروع سواء كان واجبا
بالسبب او نفلا وقال القاضي الامام ابو زيد في التقويم والشيخ فخر الاسلام

فی شرحه الاداء علی نوعین واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم

الاول من الاداء حیث قسم الواجب بالامر الی اداء وقضاء وکان الاداء

المعروف هو المذکور فی قسمی الواجب بحکم الامر ولقائل ان یقول لما کان

القضاء احد قسمی الواجب بالامر کان تسلیم عین الواجب بالامر کالاداء

فکیف یفترقان الا ان یزاد فی التعریف باصالته وابتداء ونحوه وقوله ثم

الاداء نوعان کامل وقاصر فالکامل هو ما ادی بوصف المشروع به مثل اداء

الصلوة فی وقتها بالجماعة والطواف متوضیا ای المکتوبة وما شرع فیها الجماعة

کالتراویح والوتر معها لانها حین شرعت شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة

الجماعة علی صلوة المنفرد بسبع وعشرین درجة کما نطق به الحدیث و

کذلک الطواف متوضیا بقوله علیه السلام الطواف بالبیت صلوة والصلوة

بدون الطهارة لا یجوز لکنه یجزی باطلاق النص وجعل الوضوء

واجبا بالحدیث وقد سبق فان قلت المامور به الصلوة مطلقا عن صفة

الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضی فلان اذا اتیهما کما امر بهما

اداء کاملا اذ کمال المامور به ان یوتی به علی صفة امر بها قلت المامور

به فی الصورتین مجمل اما الصلوة ففی حق نفسها وشرائطها وکیفیتها واما

الطواف فان کان هو الدوران حول البیت لکنه مجمل فی حق الشرائط والکیفیة

وانما نقرر الشرعیة فی صفتهما والاتیان بهما علینا بما بین من فعل النبی

علیه السلام وفعله کان علی صفة الجماعة فی الصلوة وصفة الطهارة

فی الطواف الا ان افعال النبی علیه السلام وصل الینا بعضها بالتواتر وبعضها

بالشهرة وبعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغیرها فرضا

وجوبا وسنة قوله تسلیم المبیع سلیما اقتضاء العقد الی المشتری

وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل
على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن
حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع التسليم
اى المشترى على الوصف الذى ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب
على الوصف الذى ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اى الاداء الكامل
ان يحكم بالخروج عن العهدة اى باداء كاملا وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع
المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه وسلم اليه يخرج
عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع
والهبة والرهن فلو غصب طعاما فاطعمه مالكه وهو لا يدرى انه طعامه
او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدرى انه ثوبه يكون ذلك
اداء لحقه اى على ان تسليم عين الواجب مع الوصف الذى ورد
الشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما فاكله والفاء فيه
للترتيب على السابق يعنى لما كان الاداء الكامل تسليم عين الواجب
وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم فى هذه المسائل يكون اداء لحقه
والشافعى فى احد قوليه على انه لا يبرء بهذا التسليم عن الضمان لانه
ما اتى برد المامور به لانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور والغاصب
لا يبرء الا برد المامور به وهذا لانه سلطه على اتلاف ماله وهو
انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى تخرق ولو علم انه ملكه لما استعمل
ماله حذرا تلفه لكنا نقول ان عين ماله وصل الى يده فكان اداء
لحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل الاداء الصادر منه
الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك

اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه
ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدك
هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه
ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع
صحة ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال يده المطلقة
للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات فكانت
الاباحة تسليما للمغصوب لا على الوجه الذي وجب عليه رده به قوله

والمشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع او رهنه عنده

او آجره منه او وهبه وسلمه يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح
به من الهبة وغيرها اعلم ان البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير و
البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او
للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع عبدا بشرط ان
يعتقه المشتري او يدبره او يكاتبه او امة على ان يستولدها
المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد يكون المبيع
مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا للفساد و
يجب على المشتري رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشتري المبيع من
البائع اي اعطى عارية او رهنه المشتري المبيع عند البائع او
آجره اي اعطى المشتري المبيع للبائع بالاجرة او استأجره البائع
او وهبه وتسلمه اي وهب المشتري المبيع للبائع وقبض البائع يكون
ذلك اي جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض
اداء لحقه لانه لتسليم عين الواجب فلا

واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته
كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا
بالجناية او بالدين ورد المغصوب مباح الدم بالقتل ومشغولا بالدين
او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن
ذلك تعديل الاركان هو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد
الركوع والجلسة بين السجدتين والتعديل واجب عند ابي حنيفة ومحمد رح
فاذا تركه جازت الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف رح والشافعي رح فرض
وتمامه في الفروع وكذلك الطواف محدثا كما مر وهذان المثالان من حقوق الله تعالى
واما في حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البايع بجناية استحق بها رقبته او طرفه
وهذا الاداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما ورد
عليه العقد فقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذلك رد عبد
المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين بان استهلك
مال انسان في يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا في رقبته او مشغولا بالجناية
بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء
المديون الدراهم الزيوف مكان الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن
ذلك اما اذا علم ولم يرد في المجلس فليس له ولاية الرجوع وفي التقييد بعدم العلم
اشكال لانه اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا الاداء قاصرا وهو قاصر في
الصورتين قيل انما تقيد به ليتحقق القصور في الاداء فانه اذا علم الدائن
فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب الحق
عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وصار هذا بمنزلة تسليم المبيع المعيب
اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الايهام المذكور لان

لان اداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه ولا نزاع في فواته
ههنا وان يجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس بشرط لكونه اداء قاصرا وانما
هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند
ابي يوسف رح فانه اذا علم بعد القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاوجه
ان يقال انه اذا علم صاحب الحق فالظاهر انه لا يجوز به فلا يتحقق الاداء القاصر
فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو داب المجتهدين
في وضع المسائل بان يذكروا قيودا بها يتحقق المسئلة في الظاهر غالبا و
ان كانت تتحقق بدونها قوله وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجبر به ولا يسقط حكم النقصان الا في الاثم اي الاداء القاصر انه اذا امكن
جبر النقصان بالمثل يجبر به كما اذا طاف محدثا يجبر ذلك بالدم لان الدم
مثل له شرعا وسيأتي نظائره وان لم يكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل
عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا في الاثم فانه يأثم وان لم يجب عليه
شيء واعلم انه لا يطرد هذا الحكم في جميع باب الاداء القاصر وانما يتاتى ذلك
في بعض مسائل حقوق الله تعالى الا ترى انه غصب عبدا فارغا فرده
مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع برئ الغاصب
وان قتل في يد المالك بسبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو
سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا
خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك او يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة
وعندهما يرجع بنقصان العيب بان يقوم حلال الدم وحرام الدم يرجع بتفاوت
ما بين القيمتين من الثمن تمام ذلك في الفروع وجملة الامر ان في الاداء القاصر
اذا هلك في يد المالك بسبب النقص برئ الا في المسئلة الاخيرة عندهما وباقي

ذلك في هذا الباب قوله لهذا اي لاجل انه ان لم يكن جبر النقصان بالمثل يسقط ولا يجب الا في الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلوة لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل اما بالعقل بان يدرك بالعقل له مثل ليمكن الايجاب بالسبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا لم يوجد واحد منهما يسقط والاعتدال في الاركان وصف ليس له منفردا عن الاصل مثل لا عقلا ولا شرعا فلا يضمن بشيء سوى الاثم قوله ولو ترك الصلوة في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعا والمراد في غير ايام التشريق التي تركها فيها حتى لو قضاها في ايام التشريق في العام القابل لا يكبر ايضا اما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعي في احد قولي المسئلة قضاها مع التكبير ليكون قضاءها على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية الا في زمان مخصوص فلا يكون له التكبير بالجهر شرعا في غير هذه الايام فيسقط لفوات المثل فان قيل في العام القابل في هذه الايام التكبير بالجهر مشروع له قلت المشروع له التكبيرات المعدودة عقيب صلواتها والزيادة على ذلك غير مشروع فاما لو كبر في ايام من هذه السنة في القضاء لا تكون تلك زيادة على التكبيرات المشروعة فان قيل انه ان عجز عن صفة الجهر لا عن غيره لان اصل التكبيرات مشروع له فينبغي

ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير
خفية والا يلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضع الشرع و
العقل قلت قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفواته وههنا
ايضا كذلك لان التكبير فى هذه الايام من الشعائر وذلك مختص بصفة
الجهر فيسقط لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وعلى هذا
قلنا فى ترك قرءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين انه يجبر
بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا هذا
ايضا تفريع على الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به
والا يسقط لكن المسائل المتقدمة متفرعة على الشطر الثانى اى ان لم يكن جبره
سقط وهذه المسائل على الشطر الاول اى اذا امكن جبر النقصان بالمثل ففى
الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لكل منها فاذا ترك شيئا منها يجب
سجدة السهو لينجبر النقصان اللازم بترك واجب من واجبات الصلوة فان قيل انما تجب
سجدة السهو فى ترك واجب لا مثل له فى الصلوة صورة ومعنى او كان له مثل الا انه لم يقض
فى اثناء الصلوة الا ترى ان السورة اذا سهى عنها فى الاوليين قضاها فى الاخريين والفاتحة لها
مثل فى الاخريين اذا تركها فى الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة فى الاخريين فينبغى اذا تركها فى
الاوليين ان يقضيها فى الاخريين واذا تركها فى جميع الصلوة تجب سجدة السهو كالسورة قلت
قد ذكر عليه سرا بان انه لا تقضى السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة
واجبة وقراءة السورة غير واجبة وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يقضيهما و
عن ابى يوسف رح انه لا يقضى واحد منهما وهو ظاهر الرواية ووجه الفرق بينهما
ان السورة انما يقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جميع الصلوة لاطلاق
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذ المراد القراءة فى الصلوة

والشفع الاول تعينت للقراءة بالحديث وهو غير قطعي فتبقي للشفع الثاني
شبهة كونه محلا للقراءة فلذا وجب قضاءها بشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت
في الاخريين على سبيل الاحتياط كما تقرر لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فاذا كانت شرعيتها لا بطريق النفلية لم يستتبع قضاءها لان القضاء يختص
ما ليس من النوافل الى ما عليه ولكن يتبعها في الاداء لوجوبها في جميع الركعات
واما فعلها فكونه مكروه فخلاف المشروع كذا قالوا فلذا لم يجب سجدة السهو اذا سهى عن
الاوليين لكنه يشكل عليه ما صرح به الفقهاء من قراءة الفاتحة في الاخريين
مستحبة والبواقي واضح امرها وعلى هذا الوادي زيوف مكان جياد فهلكت
عند القابض لا شئ له على المديون عند ابي حنيفة لانه لا مثل لصفة الجودة
منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اي على ما قال اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجب به قوله الوادي زيوفا مكان جياد فهلكت عند القابض وانما قيد به لانه
اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة القبض كان له ان
يفسخ الاداء ويطالب بالجياد احياء لحقه في الوصف وانما قال عند ابي حنيفة
لانه هو العامل بالقياس اما ابو يوسف فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن
مثل ما اقبض احياء لحقه في الجودة لان حقه مراعي في الوصف كما في القدر
فيرد مثل المقبوض ويستوفي الجياد ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند
الغاصب او عند البايع بعد البيع فانهلك عند المشتري او المغصوب منه قبل
الدفع لزمه الثمن وبرء الغاصب عن الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل
بتلك الجناية اسند الهلاك الى اول سببه ايراد هذه المسئلة وما بعدها
في هذا المقام مشكل لانه عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على الاصل المذكور
وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط وليس في هذه

المسائل جبر النقصان بالمثل ولا سقوط بل ههنا امر ثالث وهو وجوب الضمان
بالمثل ولو جعلت مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها للبيان
ان النقصان فى المؤدى لقاصر اذا افضى الى تلفه ينقض فى ذلك التسليم والحكم
المذكور اى جبر النقصان وسقوطه فيما اذا بقى المؤدى سالما فى يد صاحبه
او لبيان ان فى حقوق العباد وجوب الضمان فى الاداء القاصر حتى لو كان
المؤدى من الزيوف قائما ولم يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان
له ان يفسخ التسليم بخلاف حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا و
لهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح اذا ادى خمسة زيوف فى الزكوة مكان
خمسة جياد سقط عنه الوجوب لكنه يكره قوله فصار كانه لم يوجد الاداء عند
ابى حنيفة وقدم الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح الدم عندهما
بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه فى الفروع
قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند
المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابى حنيفة رح اى الجارية المغصوبة
اما فى الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل عند الغاصب يعم وجود العلوق
من زنا الغاصب ومن زنا الاجنبى انما يضمن عند ابى حنيفة رح لان سبب الولادة
وهو العلوق حصل عند الغاصب كان علة الهلاك التى هى ترادف الالام فى
الام مضافة الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا بسبب العلوق التى حصل
عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلاك بل انما سببه الولادة
التى حصلت عند المالك قوله ثم الاصل فى هذا الباب اى باب الايتمار وتسليم
الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب كاملا كان او قاصرا وهو موجب
الامر وانما يصار الى القضاء عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء

وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل بالاصل قوله ولهذا تعين المال في الوديعة
والوكالة والغصب ولو اراد المودَع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع
ما يماثله ليس له ذلك ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتري
بالخيار بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول
الشافعي ان الواجب رد عين المغصوب به وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا
فاحشا اي لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المال في الوديعة
والوكالة والغصب ليتحقق تسليم عين الواجب عليه وذلك بان اودع رجل
درهما او وكل بان يبيع بهذه الدراهم ويشتري بها او غصب دراهم رجل
فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان يستبدلوا بها دراهم
اخر قوله كان المشتري بالخيار فان قيل الخيار باعتبار ظهور العيب لا باعتبار
ان الاصل في الباب هو الاداء فكيف يصح التفريع على هذا الاصل قلت لما كان
مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سالما كان القياس فيما اذا وجد المبيع
معيبا ان يطالب المشتري بمثل المبيع المؤدى سالما ويرد المبيع المعيب الى
البائع لكنه لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا وناقصا وقد وجد
قلنا لا يصار الى مطالبة تسليم المثل الذي هو قضاء فيكون المشتري بالخيار
قوله ويجب الارش بسبب النقصان اي ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت
عين المغصوب به بفعل الغاصب تغيرا فاحشا بان زال اسمها واعظم
منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا
يحل له الانتفاع حتى يؤدي بدلها قوله وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها
او ساجة فبنى عليها دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره
او حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده

وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة والمسائل
المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيّرت حق المالك هالكا
من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد والشيء انما يتقوم
بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل
الذي هو فائت من وجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من
حيث انه احداث الصنعة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فاتخذها
دنانيرا او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو غصب
قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية هذه عدة
مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله في الاوليين وبالاتفاق
في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما في الذهب والفضة فان العين باق
من كل وجه الا ترى ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا وفضة
ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باق حتى يجري فيه الربوا
باعتباره واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة
كما يقال شاة حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله فنسجه لان القطن
منتظم سنا صده الغزل وقد حصل المقصود به فكان القطن قائما
ومحصول المقصود لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد
حصل ويشكل على هذه المسائل مسئلة الساجة لبقاء اسمها
وصورتها ومعناها وتتفرع من هذا اي مما تقدم من ان المغصوب
اذا صنع فيه الغاصب تغير تغيرا فاحشا يعتبر صنعته ويجعل
المغصوب كانها المستهلك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك
الغاصب عندنا وعند الشافعي المعتبر هو الاصل الذي باق فيه فلا يزول عنه ملك المالك

مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا يجب على الغاصب
قيمته عندنا وضمان المغصوب عنده والمراد من قوله يتفرع من هذا مسئلة
المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب وباداء الضمان عند الشافعي وعندنا
يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وذلك لان الاداء لما كان
هو المتعين لكونه اصلا كان رد المغصوب مادام في نفسه قائما هو
الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي والاول اقرب ولذا قال
الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا
للمالك والواجب على المالك رد ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء
فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن
غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول
وكذلك الحكم في جميع المثليات وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوهما و
الموزونات كالذهب والفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت
بين احادها واما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه
وهذا يتفاوتان قيمة لا محالة وكذلك الحيوان فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين
في غير المثل لتعذر رعاية المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحشة بين امثالها واما
القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكان تداول وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة
يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة اعتبارا لرعاية المماثلة صورة ومعنى واما
القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثله معنى كمن غصب شاة فهلكت ضمن
قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة والاصل هو القضاء
الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه رعاية حق المستحق صورة ومعنى قوله وعلى
هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس ضمن قيمته يوم

يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل مما يظهر عند الخصومة فاما قبل
الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل
عند الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له لا صورة ولا
معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب القضاء بالمثل الكامل
او بالقاصر فيما له مثل وله قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن الا بالاثم لانه لا
لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه
المسائل قوله ولهذا المعنى اى لان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع
ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن
البيت فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب
الضمان بالمثل اى بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع يتفاوت تفاوتا كثيرة
على حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان
العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان
المنافع اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها وما لا يمكن احرازها لا يمكن
تقويمها وما لا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي هو القيمة
كذا قالوا وفيه اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع
وقيمتها يصير معلومة بتقديرها بالازمنة وبانفسها ايضا عند التجارة وغيرهم
من غير نكير فيبقى الاثم حكما له وانتقل جزاؤه الى دار الآخرة قوله ولهذا المعنى لا
يضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا
بوطئها حتى لو وطي زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا اي لاجل ان ما لا مثل له
صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قلنا لا يضمن منافع

البضع المملوكة للزوج اذا اتلف بالشهادة الباطلة على الطلاق وكذا لا تضمن البضع
اذا اتلف بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلف بالوطي صورة ذلك يشهد شاهدان
بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا
وعند الشافعي يضمنان للزوج مهر مثلها وكذا اذا قتل رجل منكوحة رجل آخر
لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا وكذا اذا وطيها ثم قوله حتى لو وطي زوجة
انسان وان كان لدفع توهم ان وجوب العقر يدل على تقوم منفعة البضع لكن
ايراده بطريق التفريع تعسف فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا كانت الشهادة
بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون نصف المهر اذا رجعوا قيل في جوابه انه لم يجب
ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع لان قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل
يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما
اعتبر النصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند
الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه وهو منافع البضع اليها
بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى
الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة كان محتملا بان ارتدت
المراة او تمكن ابن زوجها والشهود باضافة الفرقة الى الزوج منعوا العلة
المسقط من ان تعمل عملها في سقوط النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف
بشهادتهم او كانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع كذا
قالوا قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون مثلا له
شرعا فيجب قضاءه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق الشيخ الفاني
مثل للصوم والدية في قتل الخطا مثل النفس هذا استثناء من قوله فلا مثل
له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما

اى بين الصوم والفدية لان الصوم نحو بيع والفدية اطعام وهما في
طرفى النقيض فانى يتماثلان وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان
المال مملوك مبتذل والآدمى مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما
يتماثلان شرعا بجعل الشرع اياهما مثلين **فصل فى النهى** النهى
نوعان نهى عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهى
عن التصرفات الشرعية كالنهى عن الصوم فى يوم النحر والصلوة فى الاوقات
المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين وهو المنع لغة وفى اصطلاح اهل
الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل
لغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء واختلفوا فى موجبه على حسب اختلافهم
فى موجب الامر لاستعماله لمعان كثيرة كالتحريم والكراهة وبيان العاقبة و
الدعاء والشفقة والارشاد لكن صيغته مجاز فى غير التحريم والكراهية
بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية هى التى تعرف
حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما كانا معلومين
قبل الشرع والافعال الشرعية هى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع
كالصلوة والصوم لان الصلوة على هذه الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع
وكذا الصوم والبيع واشباههما فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما
على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونهما من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا
قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيعا و
اشتراء ينعقد عندهم بحيث يترتب عليه الاحكام فانما يثبت بالشرع قوله وحكم
النوع الاول ان يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى فيكون المنهى عنه
قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله وحكم النوع الثانى ان يكون المنهى عنه غيرما

اضيف اليه النهي فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا

الحرام لغيره لا لنفسه اى حكم النهي عن الافعال الشرعية ان يكون المنهي غير ما اضيف

اليه النهي كالصوم في يوم النحر منهي بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام

فالمنهي عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اى على ان النهي عن

التصرفات الشرعية يكون حسنا بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهي عن

التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها على ان الحكم في هذين القسمين وان

ذكر في هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من المشايخ

ان النهي عن الافعال الحسية يدل على ان المنهي عنه قبيح لعينه الا اذا قام

الدليل على خلافه والنهي عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح لمعنى في غيره

الا اذا قام الدليل على خلافه نظير المستثنى من الاول الوطي في حالة الحيض فانه

فعل حسي مع انه نهي لغيره وهو الاذى بقوله تعالى قل هو اذى فلهذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وغيرها من الاحكام ونظير

المستثنى من الثاني نكاح حليلة الاب بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه

فعل شرعي مع انه قبيح لعينه غير مشروع اصلا وكذا بيع المضامين والملاقيح

والمراد بذلك ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبله لانه لو لم يبق

مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع فيكون ذلك نهيا للعاجز

وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسية لانه لو كان عينها قبيحا

لا يؤدي الى نهي العاجز لان بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسي قوله

والمراد بذلك اى يراد بقولهم ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها

ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبل النهي والدليل على هذا انه

لو لم يبق مشروعا لكان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع الذي صار منهيا لانه

لولم يبق مشروعا لم يكن متصورا لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من حيث الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن متصور الوجود وشرعا لا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا للعاجز ونهي العاجز قبيح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القائل للاعمى لا تبصر وللامي لا تقرأ فهو قبيح فكذا هذا بخلاف الحسي لان تصوره لا يعتمد المشروعية وانما قلنا النهي يقتضي التصور لان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاع باختياره فاثابه ومن عصاه عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان المنهي عنه متصورا موجودا بحيث يكون اثبات الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه لان التمكن من اثبات الفعل لا يتوقف على شرعيته الا ترى ان العبد يتمكن من الامساك في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما بحيضها وكذا الصلوة والزكوة والبيع قوله ويتفرع من هذا حكم بيع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر وجميع التصرفات المشروعة مع ورود النهي عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار انه بيع ويجب نقضه باعتبار كونه حراما لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط ان يخدم البائع شهرا والاجارة الفاسدة مثل ان آجر الدار بشرط ان يسكنها مدة معلومة قوله فقلنا الفاء لبيان حكم البيع الفاسد المنهي بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث والمنهي عنه بسبب رواية عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك فان النهي فيهما ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض في الربا الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل ذلك بدرهم الزائد ولا بالشرط فكانا امرين زائدين على العقد فكان عقدا

شرعيا باصله فكان مفيدا للملك لكن لما كان حراما شرعا كان واجب النقض
حقا للشرع وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب ومعتدة
الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لان موجب النكاح
حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل
النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف
فامكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف لتبين انه لو تخمر
العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها وتحرم التصرفات وهذا جواب اشكال
يرد على تفريع حكم بيع الفاسد وجواب نقض يرد على الكلي المذكور اعني ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية وذلك لان نكاح
المشركات منهي بقوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ونكاح منكوحة
الاب منهي بقوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ والنكاح فعل شرعي مع انه لم يبق
مشروعا اصلا وكذلك قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الى قوله تعالى وَالْمُحْصَنَاتُ
مِنَ النِّسَاءِ بمعنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي كل منهما
بمعنى المنع ومعتدة الغير في معنى منكوحة الغير والنكاح بغير شهود منهي
بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لان النفي بمعنى النهي والالزام ان
لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول ببقاء المشروعية انما
هو فيما امكن اثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك لان موجب
النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال
الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ لا يقتضي بقاء المشروعية
لان بقاءها انما يلزم في النهي لاقتضائه تصور الفعل ليكون العبد مبتلى
ان يأتي باختياره ويثاب بتركه باختياره ولا ابتلاء في النفي وهذا فيما

هو صريح النهي مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا
صريحا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان
النكاح الشرعي معدوم بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون
الشهود فليس بنكاح شرعا وكذلك نكاح المحارم لان النص الوارد فيه
يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها من محلية
الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة
الى العين نفيا للحل فان قيل نكاح حبلى من الزنا نكاح شرعا مع حرمة الفعل
فيه قيل انه مفيد للحل الا انه ممتنع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقي ماءه
زرع غيره كما يمتنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه
ليس بزرع الزاني ولهذا لا يثبت النسب منه وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر
بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك
الصلوة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان
النهي يوجب بقاء التصرفات مشروعة ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات
لزمه بالشروع اي على ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي تقريرها قال اصحابنا
يصح النذر بصوم هذه الايام لانه نذر بصوم مشروع ولو كان الصوم في هذه الايام غير
مشروع لم يصح النذر به كما هو حكم سائر المعاصي وقال زفر والشافعي لا يصح النذر ولا يلزمه شيء لان
المنهي عنه معصية وقال عم لا نذر في معصية الله قلنا قد تقرر ان النهي عن الافعال
الشرعية يقتضي ان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه فكان النذر به نذرا
بما هو مشروع باصله واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا بذكره اسما
ولهذا يفتى بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة
على الكمال صيانا عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزم

قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع
الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهية جواب سوال مقدر وهو ان يقال
كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب الحرام قوله وبه فارق
صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام
لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا انه امكنه الاتمام بدون الكراهية فارق
الشروع في الصلوة في هذه الاوقات من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا
شرع في الصوم في يوم النحر لا يلزمه الاتمام واذا فسده لا يلزمه القضاء في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف رح انه يلزمه القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة
ووجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه الاتمام بدون الاعراض عن الاكل
والشرب في ذلك اليوم بخلاف الصلوة لما ذكرنا قوله ومن هذا النوع وطي الحائض
فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض ولا تقربوهن اي لما ورد النهي لمعنى في غيره وهذا جواب
اشكال يرد على ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبح العينه فلا يكون مشروعا
اصلا اي لا باصله ولا بوصفه وهو ان الوطي فعل حسي مع انه بقي مشروعا
بعد النهي ولهذا يثبت الاحكام الشرعية فاجاب بانه وان كان فعلا حسيا
لكنه منهي بمعنى الاذى لا بمعنى في عينه حتى لو ذهب الاذى جاز الوطي فلا
يكون حراما لعينه فكان هذا من قبيل الاستثناء المذكور في صدر الفصل
الاذى ما يستقذر ريحه والمحيض الحيض كالمخيط المخيط ولهذا قلنا اي لكونه ليس
منهيا لعينه يترتب الاحكام على هذا الوطي اي وطي الحائض فيثبت به اي بهذا
الوطي احصان الوطي اي للرجم واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما
قد دخل بامرأته دخولا حلالا فاذا وطي الحائض كان محصنا وتحل المرأة المطلقة

المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطيها الزوج الثانى فى الحيض و يثبت حكم المهر
فانه يجب المهر على الزوج بهذا الوطى كاملا والعدة والنفقة اى حكم العدة
يعنى تجب العدة بهذا الوطى لو طلقها وتجب النفقة بهذه العدة ولو امتنعت
اى التى وطئت فى الحيض عن التمكين من وطى الزوج مرة ثانية لاجل المهر
كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وعند ابى حنيفة رح تستحق النفقة كما
لو امتنعت بعدما وطئت فى غير حالة الحيض عن التمكين بالوطى وانما تترتب الاحكام
المشروعة على هذا الوطى لانه غير منهى لمعنى فى عينه قوله وحرمة الفعل لا تنافى
ترتب الاحكام فصار كطلاق الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والاصطياد بالقوس
المغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلوة فى الارض المغصوبة والثوب المغصوب
والبيع فى وقت النداء فانه تترتب الاحكام على هذه التصرفات مع اشتمالها على
الحرمة جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا وطى حرام فلا يصلح ان يكون سببا
للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال بما هو حرام ومعصية فاجاب
بان حرمة الفعل لا تنافى ثبوت الاحكام شرعا كطلاق الحائض فانه وان كان حراما
لكنه يثبت به الاحكام كسائر الطلاقات شرعا كالحرمة ووجوب العدة وغيرهما من الاحكام المشروعة وباعتبار هذا الاصل اى باعتبار ان حرمة الفعل
لا تنافى ثبوت الاحكام او باعتبار ان النهى عن التصرفات الشرعية
يقتضى بقاء المشروعية قلنا فى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق اى قلنا لان
النهى عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشئ وعدمه
انما يتصور بعد وجود ذلك الشئ فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا
تقبل شهادتهم لفسقهم فى الاداء وهو ايهام الكذب فى شهادتهم لا لعدم

الشهادة اصلا ولقائل ان يقول ان الشهادة هو اخبار عن علم و ذلك
متصور من الفاسق ولا يلزم من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا نقضا بجواب
هذه المسئلة على ان النهي يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول
الشهادة فهذا الاصل يقتضي ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه فينبغي ان ينعقد قبولها للثبوت حقا للغير فاما ان
يكون قبولها باطلا من كل وجه ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس من
مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اي على ان شهادة الفاسق غير
مقبولة لفسقه قلنا في ادائها لا يجب عليهم اي على المحدودين في القذف واللعان
لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل
امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها وينفى
نسب ولدها فطالبته بموجب القذف فعليهم اللعان وهو شهادات
مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف
في حقه ومقام حد الزنا في حقها وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي
بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول في كل مرة اشهد بالله اني
لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ويقول
في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم تشهد المرأة
اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني
به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من

الصادقين فيما رماني به من الزنا

فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص

اي في بيان ارادة المعنى بالنصوص او في تعيين المراد
بالنصوص اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان

حقيقة لمعنى ومجاز للاخر فالحقيقة اولى ومثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة

من ماء الزاني يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي يحل والصحيح ما قلنا لانها

بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى وبناتكم لانها مولدة له ولو اريد بالمنسوبات

اليهم لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز ولقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء

الزاني داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الاباء لكانت هي ثابتة

النسب من الزاني كسائرهن قضية لاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم في قوله

تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف فعلم ان المراد مجازها وهي المولودة

المنسوبة اليهم شرعا ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر

ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا

ظاهر لانه لما صح للزاني نكاح بنته هذه يترتب احكام النكاح عنده وهو المذكور

في الكتاب ولم يترتب عندنا لعدم صحة النكاح ومنها ان احد المحتملين

اذا اوجب تخصيصا في النص دون الاخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص

اولى من الحمل على ما يستلزم التخصيص لان في التخصيص ترك بعض

موجب اللفظ والعمل بموجب اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعالى

او لامستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولا

به في جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا في

كثير من الصور فان مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في

اصح قولي الشافعي والملامسة يحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعي رأى المس

باليد ونحن جعلنا معناه الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به في جميع

الصور لان في كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى

موجبا للتيمم عند فقد الماء ولو حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص

فان قلت حقيقة اللمس المس باليد ومنه بيع الملامسة والوقاع مجاز والعمل
بالحقيقة اولى قلت المصير الى المجاز اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال
بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان
التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال
ممنوع اذ التخصيص ايضا يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على المذهبين
من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند
عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اي يتفرع منه الاحكام عند
مس النساء فانه اذا مس امراة تباح له الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد
وتصح الامامة وهذا كله عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في
اثناء الصلوة اذا لم يجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا
تكلف قوله ومنها النص اذا قرئ بقراءتين او روي بروايتين كان العمل
يكون العمل بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب عطفا على
المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قرءة الخفض على حالة التخفف
وقراءة النصب على حالة عدم التخفف اي بالنصب عطف على المغسول وهو
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وبالخفض عطف على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
فهما يتعارضان لان النصب يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقا في حالة التخفف
وغيرها والخفض يقتضي وجوب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول الشكل
عليه من وجهين احدهما ان الجر محمول على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب ولا يصح
ان يكون عطفا على الممسوح والا لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس
كذلك وثانيهما ان النصب محمول على محل برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين
المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول بانه غاية لمحل

المسح لا للستر ولا نزاع ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض
في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض وامسحوا برؤسكم ههنا لبيان محل
المسح والتنزيل فيه وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب
اي باعتبار الحمل على الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال
اكثرهم جوازه ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله
وكذلك في قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا
تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف معناه حتى يغتسلن وبالتخفيف معناه
حتى ينقطع دمهن بعشرة او دونها وبينهما تعارض لان التشديد يقتضي ان لا يحل
القربان بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت او لم يغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما
اذا كانت عادتها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت عادتها دون عشرة
قوله وعن هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز
وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع
دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع
الدم اي على الحمل المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال
يعني لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما يكون بكمال
الطهارة وكمالها بالاغتسال فان قلت فاذا حملت على ما دون العشرة لم
تبق هذه القرءة محمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضي حل القربان
بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع الدم او على سيلانه وانتم شرطتم
الانقطاع للاغتسال قلنا انما جعل الغاية التطهير الكامل لا الاغتسال
مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع الدم
لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير ولهذا قلنا اذا انقطع دم الحائض

العشرة ايام في آخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت ولو انقطع دمها الاقل من عشرة
ايام في آخر وقت الصلوة ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيها وتحرم بالصلوة لزمتها
الفريضة والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها للتخفيف للحائض فاذا زال الحيض يعود
اللزوم وقد زال الحيض بقرارة التخفيف على انقطاع الدم لعشرة فلزمها الفريضة وانما
شرط ان يبقى من الوقت مقدار ما تغتسل وتحرم لان الواجب على المكلف لا بد له من القدرة
على فعل الواجب وان كانت متوهمة وقد وصل ههنا كما سبق ولعزة في محل زوال الوقت
يحتمل الامتداد كما كان لسليمان عليه السلام توقف الشمس مثل هذه القدرة يكفي لوجوب
الفعل مخرجا اثم للعجز الحالي ينتقل الى الخلف ثم بدا ذكر طرقا من التمسكات الضعيفة لتكون
تنبيها على مواقع الخلاف في هذا النوع منها التمسك بما روي انه عليه السلام قاء
فلم يتوضأ لاثبات ان القيء غير ناقض ضعيف وجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا
عليه لتوضأ كيلا يكون تاركا للواجب الذي يكون عليه وهذا ضعيف لان الا تدليل
على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال ومتصلا بالقيء لان الفاء للوصل مع التعقيب
ونحن نقول ان القيء ناقض لكن انما يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال ولا شك فيه
والخلاف في كونه ناقضا واعترض عليه من وجهين احدهما ان معناه فلم يتوضأ حكما
للقيء كما قلنا فيما روي انه زنى ماعز فرجم فاذا ترتب على القيء عدم الوضوء كان لا يكون
ناقضا لانه لو كان لترتب الوضوء عليه حكما واللازم منتف فيفيد الا ان القيء لا يوجب
الوضوء وثانيهما انه اخبر بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه
وبقاؤه فيفيد انه عليه السلام فلو لم يتوضأ الى ان خاض في الصلوة والجواب انه لا نسلم
ان معناه ما ذكره وسنده هذا ان الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب فنقول اما ما وراء ذلك
من المعنى فليس بلازم معنى وما روي انه زنى ماعز فرجم فلا نسلم فيما نحن فيه معنى الترتب ولئن سلم
ذلك فلا نسلم معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع متصلا بالزنى بل انما كان

حضوره في مجلس الحكم واقراره ورده مرارًا والامضاء بعد ثبوت الحد عن القاضي لان الاصل وهو ان
الاصل في كل ثابت دوامه لا يجري في الاحكام اذ هي غير ثابتة عقلا فاستصحاب الحال حجة غير ملزمة
ما تقرر وكذلك التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب
ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في افساد الماء والنص ساكت
عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه فلا يصح تمسكه به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت
لعموم لفظ الميتة في النص والحرمة لا بطريق الكرامة آية النجاسة وثبت نجاستها كما قال الشافعي
ثم فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب بوقوع الميتة النجسة فيه قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق
وسنده ان النجس في الميتة هو اختلاط الدم ولا دم للذباب فيحمل على انه منقوض بالطين فانه
حرام لا بطريق الكرامة وليس بنجس وكذلك التمسك بقوله عليه السلام خطابا لعائشة في
تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف
لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه انما
الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل الحت ثم اشد يدين بخشب او غيره والقرص اخذ بشدة بين
بناخن تمسكوا به لاثباته ان الخل وسائر المائعات لا يزيل النجس لان الامر يقتضي وجوب غسله بالماء
فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الائتمار وهو غير جائز وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل
الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه انما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل
ونحن نقول الطهارة بزوال العين والنص ساكت عنه وكذلك التمسك بقوله عم في اربعين شاة شاة
لاثباته عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه انما الخلاف في سقوط
الواجب باداء القيمة فعند الشافعي لا يسقط وعندنا اذا ادى قيمة الشاة مكانها يخرج عن الزكوة
لان الخبر يقتضي وجوب الشاة لان قول النبي عم وان كان خبرا لكنه آكد من الامر في الوجوب ولا خلاف
في وجوب الشاة والخلاف انما هو في سقوطه فنقول اذا وجبت الشاة زكوة لا يخرج عن عهدة وجوب الزكوة الا باداءها
الا ترى انه اذا وجبت اربع ركعات في الظهر لا يخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى

وهو المطلوب وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة
ابتداءً كما هو مذهب الشافعي ضعيف لان النص يقتضي وجوب الاتمام وذلك انما يكون
بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها ابتداءً فان قيل ذكر في الهداية
ان قوله تعالى وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ معناه ان يحرم بهما من دويرة اهله فيكون
مفيدا لوجوب الحج والعمرة ابتداءً قلنا اذ ثبت هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان
يراد به الاتمام ظاهرا كيف وهو حقيقة الاتمام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب
الهداية فلنجب عنه بطريق آخر وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لاثبات ان البيع الفاسد لا
يفيد الملك ضعيف لانه يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف
في ثبوت الملك وعدمه كما هو مذهبهم فيكون ضعيفا لانه لما كان المنهي عنه حراما
والحرام لا يصلح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف كما هو من
قبل ان النهي من الافعال الشرعية لا ينافي المشروعية وكذلك التمسك بقوله
عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال لاثبات
ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضي حرمة الفعل ولا خلاف
فيه وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراما وذلك لان حكم النذر حكم
وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه
يكون حراما ويثبت به اي بهذا الوطي الحرام الملك للاب في جارية ابنه
ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة كان الذبح حراما لانه استعمل ملك الغير
بغير اذنه ويحل المذبوح ويوكل ولو غسل ثوب نجس بماء مغصوب يكون
حراما ويطهر به الثوب ولو وطي امراته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت
به احصان الواطي ويثبت به الحل للزوج الاول فصل في تقرير حروف

المعاني سميت حروف المعاني لانها على المعاني الواو للجمع المطلق اي الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو اشتركهما في المجيء ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب والمقارنة او بدونهما فقولك جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا متقارنين او تقدم مجيء عمرو على زيد او تأخر او تراخي مجيء احدهما عن الآخر بساعة او يوم او نحو ذلك فان قيل يستقيم معنى الجمع في المفردين اما في الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يفيد جمعها في حكم قلت يفيد جمعهما في الثبوت كانه قال حصل ضرب زيد واكرام عمرو ولقائل ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ويمكن ان يجاب بان فائدة الواو التصريح على الجمع المذكور وان فهم بدون الواو وقيل ان الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه والصحيح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتيب ان النبي عليه الصلوة والسلام قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به حين سال الصحابة من السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ فنزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والعامة ان العرب يقولون جاءني زيد وعمرو فيما جاءا متقاربين او متعاقبين بصفة الوصل وبصفة التراخي على الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه رح في مواضع من كتابه واما قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا يوجب الترتيب ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيها الترتيب وانما ثبت السعي بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب النبي عليه السلام الترتيب بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة

المقدم ظاهر او هذا يصلح للترجيح فيترجح به قال علماؤنا اذا قال لامرأته ان كلمت
زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب
والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت
الثانية ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد ان قال ان دخلت الدار
وانت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق
على الدخول فيكون ذلك تعليقا لا تنجيزا ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب
ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة استدلالا بهذه المسائل والمسئلة
الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق ادل على انتفاء الترتيب عنه وذلك
لانه لو احتمل الواو الترتيب وان كان مجازا لصار اليه صونا من الالغاء في الكلام
وقد يكون الواو للحال مجازا لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذا الحال
والواو للجمع فيجمع بين الحال وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال
مفيدة كالشروط الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق
بالركوب كما في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال في المأذون اي في
مثاله او في مسئلة اذا قال الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر يكون شرطا
للحرية قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم امنون
لا يامنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يامن بدون النزول
لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في مسئلتنا لا يثبت
الا عند النزول والفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو
دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون وانت آمن لا في قوله اد وانزل وافتحوا
فيقتضي هذا الكلام ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله
انت طالق وانت مريضة او انت مصلية اذا نويا التعليق كان المرض والصلوة شرطا

للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان بشرطين كانا سابقين على
الاداء والنزول لان الشرط لا بد ان يتقدم على المشروط فلا يكون متعلقين
بالاداء والنزول والمفتي فيقعان في الحال قلت انه من باب القلب كقولهم عرضت
الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن
حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما
يحمل على ذلك لان ظاهر الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية
ايجاب المال على العبد فحمل ذلك على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر والجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة وانما
حمل عليه بدلالة من قبل المتكلم لان غرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء
المال والنزول لا قبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعل حالا مقدرة لا واقعة فيكون
المعنى اد الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان غرض المتكلم الحرية
والامان في حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معنى لا في الحال وانما
يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على
ثبوته كما في قول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء
وقامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه
وقد صح التعليق به فحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق في
الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ وان
كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه فاذا تايد ذلك بقصده ثبت ولو
قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز لا يتقيد العمل بالبز ويكون المضاربة
عامة لان العمل في البز لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به

قوله وانما يحمل الواو على الحال الخ ذكر هذه ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح من المسائل
وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لا بد له من امرين صلاحية المحل للمجاز وقيام
الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال
لا بد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا لذي الحال كما في قوله ادّ الي
الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء ولا بد من قيام الدليل على تعذر
العطف وتعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على
العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف وتعين الحال فجعل
الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية وهي قوله انت طالق وانت
مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير
متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض
والصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق
قضاء بل يصدق ديانة لان المجاز خلاف الظاهر ففي كل صورة ينوي المتكلم
خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق فيما بينه وبين الله
تعالى لا قضاء لمكان التهمة وبخلاف المسئلة الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف
واعمل بها في البز فان المحل لا يصلح للحال لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال
يجامع ذي الحال ويقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكر بعض الشارحين
وهو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يأباه استقامة المعنى وعلى هذا
اي وعلى ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة اذا قالت
لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف
درهم لا يفيد حال وجوب الالف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل
به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة

فيمتنع العمل بحقيقة اللفظ وقالا يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة
لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال قصدا فكانها قالت طلقني في حال يكون لك
الالف والاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما
قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا
وبدلا للطلاق كما في احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة
رح ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان هذا في الظاهر امر بالطلاق
واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف عليها وانما يحمل
عليه بدلالة حال المعاوضة والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله
العوض صار يمينا من جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه فاذا لم يكن
اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة الكلام بخلاف قوله احمل هذا
المتاع ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر
بجعل الدرهم بدلا وشرطا وههنا اشكال اعيى فرسان الطراد عن مجاوزة
نهايته وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف لان الجملة الخبرية لا
تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا للكلام واحترازا
عن الالغاء لكنه اشكل عليه انه يعتبر وجوه البلاغة في المسائل الشرعية
التي تبتني على كلام كل عاقل بالغ بليغا كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال ان
هذه الواو كالتي في قولهم دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود
في المستقبل لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستيناف لا للعطف ولئن
سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم كيف وقد نقل
عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف **فصل** الفاء للتعقيب

اى مع الوصل يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تطاول المدة

بينهما ولهذا اى ولاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام العرب في الاجزية

لما انها تعقب الشرط اى من حق الاجزية ان تتعقب وتليها وجود الشرط بلا فصل

كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير

فصل وتراخي قوله قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الآخر

فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية بدون قبوله لا يتحقق و

يثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر فانه يكون رد البيع ولو

قال للخياط انظر الى هذا الثوب أيكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه

فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية

بخلاف ما لو قال اقطعه او وقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال

بعت منك هذا الثوب بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع

تاما اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار

فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به

حتى لو دخلت الثانية اولا والاولى آخرا او دخلت الاولى اولا والثانية آخرا لكنه

بعد مدة لا يقع الطلاق اورد هذه المسائل لتائيد ان الفاء للتعقيب في المذهب

كما في اللغة ويحتمل ان يكون تفريعا من حيث المعنى او بالعطف على ان العطف يستعمل

بغير الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام هو الاول

وبيانه ان الفاء في قوله فهو حر يدل على التزتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا

بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف

قوله وهو حر او هو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل

اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فى قبول البيع بان جعل انشاء الحرية فى

الحال فلا يثبت القبول بالشك وكذا الكاف فى فاقطعه يدل على انه انما اذن

له بالقطع عقيب الكفاية على قضية الترتيب فصار كانه قال ان كفانى قميصا فاقطعه

فاذا لم يكف كان القطع حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطعه

فى المسئلة الثالثة فامره كامر قوله فهو حر قوله لكنه يجب الدية لا يقع الطلاق لان

موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضى ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول

الاولى متصلا ولم يوجد الاتصال فان قلت قد ذكر فى اول الفصل الفاء للتعقيب

ولم يتعرض للوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت

التعقيب يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على التراخى المخصوص

وهو التراخى بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيبا

الا ترى انه ماخوذ من عقب موخر الرجل فيتصل به تحقيقا ومنه التعقيب

بين اثنين لمجيء احدهما عقيب الاخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة

اى لاظهار ان المذكور بعدها او قبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على الحكم او

العلة وكلاهما يوجدان فى كلام العرب فالاول قولهم اطعمته فاشبعته وسقيته

فارويته والثانى كقولهم للاسير ابشر فقد اتاك الغوث فقد يحوث فان

لحوق الغوث به علة البشارة لكن اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام

كالغوث فى المثال المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية

عن ابتداء الحكم فكان فى العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء على العلة

لثبوت التراخى فيها لكنها لما لم يكن متراخيا حقيقة كان دخوله بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار

اليه الا عند التعذر مثال الدى مثال بيان العلة ما قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده اد الى الفا فانت حر كان

العبد حرا فى الحال وان لم يؤد شيئا او قال للحربى انزل فانت امن كان امنا وان لم ينزل

تناسب من حيث اللفظ كذا في المطول في باب الوصل والفصل ١٢ ... انشائيتين وان اشتبها بصحة العطف ١٢

لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه ادّ الي الفا لانك حر فتعلق
العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق وانما يصار اليه لتعذر
حقيقتها وهو العطف لما سبق ان عطف الخبرية على الطلبية غير جائز وكذا
المسئلة الثانية فان قلت فلم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الي
الفا فانت حر ويبقى عمل بحقيقة الفا قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه
لا يصار اليه من غير ضرورة لا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان
موجبها الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بيّنّا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى
من الاضمار هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال
المتكلم على ان المراد ههنا التعليق باضمار حرف الشرط او تضمين الامر معنى الشرط
كما قامت في قوله ادّ الي الفا وانت حر على ان في الكلام قلبا او انه حال مقدرة
وان كان القلب محتملا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او
يقول العطف ههنا يستقيم تصيير ورة هذا الخبر انشاء شرعا والانشا
من انواع الطلب والتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثير في فصيح
الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله
الى قوله وقولوا للناس حسنا الآ ولان هذه المناسبة انما تراعى في بليغ
الكلام وكلامنا في كل كلام صادر عن كل متكلم بليغا كان او غيره

اولان اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني
ولك الف لم يجعل حالا بل جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام
العطف تعين العطف به لانه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الحرية
متاخرة عن اداء الالف فتصير للترتيب قال وفي الجامع الكبير اذا قال امر
امرأتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون
الثاني توكيلا بالطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة
وكهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان
قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال
اي اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك
فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بالطلاق غير الاول
فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو
البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن ولقائل ان يقول ان
حقيقة الفاء هي العطف صحيح هنا فاذا نزلت الى جعله حكم العلة هذا
غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا بد له من مرجح على العطف فان قلت نفذ
العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لا بد لها من اعتبار والا
فهي العطف في المسئلة الثانية اختلفت النسخ ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت
امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها
اي امرأتي توكيل بصريح الطلاق وقوله وجعلت امرها بيدك تفويض
الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني
غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهو الامر باليد لانه
كناية والاخر رجعي لانه صريح فاذا قال في المجلس طلقتها فقد اتى بما

بما وكل به وهو الطلقتان فوقعتا لكنه يكون كلاهما بائنتين لان الرجعي يصير بائنا
مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رجعة بعده وفي بعضها طلقها فجعلت امرها
بيدك بالفاء فطلقها في المجلس طلقت تطليقة واحدة ووجه هذه الرواية
ما ذكر في المسئلة المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية نظيرها على
قوله وقد يكون الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت
لاظهار الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التاثير معنى
والمسئلة الثالثة اعني قوله وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها
فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان تائيد الرواية الاولى لان وضعها بالواو
ولذا يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع التطليقتين كما وقع
في نسخ الكتاب لا يفيد وانما وقع اتفاقا ويحتمل ان يكون سهوا من الكاتب
لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس بخلاف ما اذا جعل امرها بيدها لانه
تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس قال وعلى هذا اى وعلى ان الفاء لبيان
حكم العلة قال اصحابنا اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار اى
خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها عبدا او حرا خلافا للشافعي فيما اذا
كان زوجها حرا وانما قلنا بثبوته على الاطلاق لان قوله عليه السلام
لبريرة حين أُعتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فاختاري اثبت الخيار بسبب
ملكها بضعها بالعتق لانه ادخل الفاء في الاختيار فكان الخيار ثابتا بسبب
ملك البضع فكان ملك البضع علة لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اى
ثبوت ملك البضع لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا او عبدا بل ثبت
الملك في الصورتين فيثبت حكمه فيهما والا يلزم الخلف وهو غير جائز
ويتفرع منه اى من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار

الطلاق بالنساء اعلم ان الطلاق ينقص بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق
ثنتان وهذا بالاتفاق ولكن الخلاف في ان الاعتبار بحال الرجل او بحال
المرءة فعندنا بحال المراة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان الحر تحته امة
يملك عليها ثنتين عندنا وثلثة عنده وان كان العبد تحته حرة يملك عليها
ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومن ههنا يتفرع على هذا الحديث فان بضع
الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة الى
القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت لها الملك في الزيادة فيكون ذلك
سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة اعتبار
الطلاق بالنساء فيلزم مالكية الثلث على عتق الزوجة دون عتق الزوج
كما هو مذهب الشافعي بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن
ملكه بعتقها ومع ذلك يثبت لها الملك بالعتق فعلم ان بالعتق يزداد
الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك اي ازدياد الملك
سببا لثبوت خيار المرءة لئلا تتضرر المرءة بزيادة الملك في المحل وازدياد
الملك في المحل يحتاج الى زيادة المزيل وهو الطلقات الثلث ولما كان ازدياد
الملك بعتقها كان ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للمسبب على وفق السبب ولقائل
ان يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد الملك
في المحل اذ جاز ان يكون له ملك ينفذ في ذلك بعتقها فانتقل قدر نقصانه اليها
حتى كان لها الخيار وزوال الملك بالفسخ منها او يقول انما ازداد الملك لها لا
للزوج والمزيل انما يعمل في ملكه عليها لا في ملكها فلا يدل ازدياد الملك لها
على ازدياد الطلاق **فصل** ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في
الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جائني زيد ثم عمرو وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا

لكن عند ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا كذا قالوا لان هذه
الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء كماله وكمال التراخي ان يكون
في اللفظ والحكم جميعا وهو رح بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندهما اي
عند ابي يوسف رح ومحمد رح يفيد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق
بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما
ان علق الطلاق بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد
اما ان اخر الشرط او قدمه ففي الاولى وهي فيما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاولى بدخول الدار
لان دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة لان الثانية و
الثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانفهما
فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق وتلغو
الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما يتعلق الكل اي كل الطلاق بدخول الدار لاتصال الثانية والثالثة
باول الكلام لفظا ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي
فلا تقع الا واحدة وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه
الثاني وهو انه اذا اخر الشرط وهو انه لو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها عن التعليق
لما انه صار كانه سكت عن الاول ثم استانف بالثانية فسكت عنها ثم استانف
بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة
عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل بالشرط وينزل بالترتيب عند

الدخول وفي الوجه الثالث والرابع وهما انكانت المرأة مدخولا بها فان قدم

الشرط تعلقت الاولى بدخول الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح

وان اخر الشرط وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند الامام في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية والثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي صورة تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول فان قلت على قول الامام في صورة التقديم الشرط في المدخول بها وغيرها اذا تعلقت الاولى بالشرط ينبغي ان لا تقع الثانية والثالثة بل يجب ان يلغو لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا يتعلق بالشرط لا يشارك الاول فيما يتم به فلا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله طالق كلاما مبتدأ او لو استانف ذلك حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا استانفه حكما قلنا صحة العطف مبنى على الاتصال صورة والتعليق بالشرط مبنى على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يقتضي الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط ونظيره انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق لكن يثبت به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون حرف العطف بان يجعل خبرا بعد خبر كذا في التحصيل

بل لتدارك الغلط فانها موضوعة للاضراب اي للاعراض عن الاول منفيا كان او مثبتا على سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت

في ذلك فتنصرف الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ماجاءني زيد بل عمرو
فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ماجاءني عمرو عند المبرد وقال عبد
القاهر الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي وهذا
اي الاعراض عما قبلها انما يصح في كل موضع يصح الرجوع عن الاول وفيما
لم يمكن صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى انه اذا قال لامرأته الغير
المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل
رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول
فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه
لا يمكن الرجوع فيقع الاول والاخيران معه بخلاف ما اذا كانت المراة غير
مدخول بها حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت وتبين بها
ولا يبقى محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اي وقوع الثلث في المدخول
بها بكلمة بل بخلاف ما لو قال لفلان علي الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة
الاف بل يجب الفان عندنا وعند زفر رح يجب ثلثة الاف لان حقيقة
اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه ابطال
الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على
الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتين لان هذا
انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كان
الطلاق بطريق الاخبار بان قال طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين يقع
ثنتان لما ذكرنا قوله وهذا اي وقوع الثلث بخلاف قوله لفلان علي الف

الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف عندنا كما قال زفر رح لان بل للرجوع عن الاول باقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالف باطل لبطلان الرجوع بعد الاقرار لكن اقراره بالالفين على وجه اقامتهما مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان مع الالف الاول كما لو قال له على الف درهم بل لا بل الف دينار فيلزم المالان لاختلاف الجنس وكما في مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك في الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد الاول ويراد بالثاني اكماله فيزداد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف اخرى الا يرى اذا قال الرجل سني ستون بل سبعون يراد به زيادة عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اي الاقرار بالالف اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه ايجاد امر لم يكن وبعد ما وجد شيء لا يمكن تداركه بان يجعل باقيا على عدمه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان لما ذكرنا هذا حاصل ما ذكر في هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع في الطلاق انما لا يصح اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان في آخره ما يغير اوله يتوقف على آخره واي تغيير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا اين تدارك الغلط في مسئلة الاقرار غايته انضم اليه الثاني وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا ولا وصفا الا ترى انه لو قال له على الف والف لا يكون هذا في شيء من الرجوع والتغيير عن الاول لا في اصله ولا في انفراده فعلم ان بضم الاول الى الثاني فهو لا يتعرض بالاول لو بحال ذاتا ولا صفا

فصل لكن للاستدراك وهو اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا لدفع وهم من يتوهم ان عمرا غير مرئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم وليس في الكلام اعني قولك ما رأيت زيدا تعرض لرؤيته لا صريحا ولا اشارة قلت محله في العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب الرؤية ونحوها فاذا نفيت رؤية احدهما فقط وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك الملازمة فيستدرك ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمرا غير مرئي بعد النفي فيكون موجبه اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله ههنا بيان الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمرا وبل يقع بعد الايجاب والنفي معا والثانيهما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله لا بكلمة لكن كما مر بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاز في بل تقول جاءني زيد لكن عمرو لم يأت والعطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق ويتأتى عند اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات غير محل النفي يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي بالاثبات والا [illegible]

بان يتعلق النفي بما قبله ويكون الاثبات مستانفا والا اي وان لم يوجد
الاتساق بان فات احد الشيئين المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام
يكون مستانف مثاله اي الاتساق ماذكره محمد في الجامع اذا قال لفلان
على الف درهم قرضا فقال فلان لا ولكنه لزمه المال النفي في مسئلة
الجامع هو ما قال فلان لا والاثبات هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق
النفي بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي
هو قوله لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام منتظم اي كلام المقر
مع كلام المقر له متوافقان لا متنافيان لان المقر له انما نفي سببا واثبت
سببا ولا يتعرض كلامه باصل المال كذا قيل وهو معنى الاتساق لان
النفي والاثبات لا يتوجهان على شئ واحد فظهر ان النفي كان في السبب دون
نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف من ثمن هذه الجارية وقال
فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف لزمه المال فظهر ان النفي
كان في السبب لا في اصل المال فكان الكلام متسقا ولو كان في يده
عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر
فان وصل كان العبد للمقر له الثاني وهو فلان آخر لان النفي يتعلق
بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان آخر بقوله ما كان لي قط كان وصل بيانا
انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان المنفي اي قوله
ما كان لي قط متعلقا مرتبطا بالاثبات وهو قوله لكنه لفلان آخر لا انهما
متنافيان متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان آخر عن النفي كان العبد
للمقر الاول لان هذا نفي مطلقا اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان
قول المقر له رد الاقرار فتكون بيانا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان العبد للمقر

الاول وهو في يده العبد وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة
بالملك الثالث على ذي اليد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى
العبد ملكا له ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي الملك في الزمان
الماضي مستغرقا له والتحويل الى المقر له الثاني يقتضي ثبوت الملك للمقر الاول
لينفيه باصله كيف وقد اكده بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة
الماضية بحيث صار مفسرا مقطوعا عن احتمال التاويل فلا يجعل الكلام
الاخير لتحويل الاول الا ببيان التبديل وبيان التبديل لا يصح موصولا
ومفصولا وايضا انما يعتبر صدر الكلام على وفاق الاخير مهما
امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخير
بان يكون شهادة واخبارا منه حسبة بان العبد حقه لا حقي من
غير تحويل منه ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة
درهم فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها
لا يتحقق فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه
اثبات بعد رده فلا يقبل الاستدراك فكان قوله اجيزه بعد رد العقد
وفيه اشكال لان الصدر الكلام وان كان ردا للنكاح باطلاقه ظاهرا
لكنه يحتمل ان يكون ردا للنكاح مقيدا بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي
ان يقبل بدلالة آخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام
على آخره اذا كان مغيرا له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان
زدتني خمسين على المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان
لان من شرطه الاتساق ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد رحمه

مسئلة الاقرار بالالف من ثمن الجارية نظير الاتساق
وقوله ولو كان فى يده عبد فقال هو لفلان فى صلوٰة فصله
نظير غير المتسق لفرقة الانفصال ومسئلة اجازة النكاح
نظير غير المتسق لتوجه النفى والاثبات على شئ واحد فصل

او لتناول احد المذكورين لا على التعيين وليهذا لو قال

لعبديه هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى
كان له ولاية البيان اى يبين احدهما ايهما شاء
مبارك كان او بشيرا ثم يتناوله احد المذكورين
اما على سبيل البدل كما مر فى مسئلة الحرية واما على
سبيل العموم كما يأتى فى مسئلة الوكيل هو قوله ولو قال

وكلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل

احدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما

ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه وهذا قال يباح
البيع لكل واحد منهما فى مسئلة التوكيل لكون اعتبار العموم
لا يتجاوز تناول احدهما فانه لازم فى جميع مواقعه وهذا
لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر
ان يبيعه عملا بتناول احد المذكورين فان قلت ما
الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف
فى مال نفسه للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة
توجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن السيرين ولان
مقصوده بيع ماله ولا يحصل ذلك الا بالعموم فقالا

قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى
الاوليين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها اى لكون الثالثة معطوفة
على المطلقة من الاوليين ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما لانه
بمنزلة ما لو قال احديكما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر اذا قال لا يكلم
هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا يكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يكلم
احد الاوليين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو كلم
احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما وقال الفراء يخير بين الاولى وبين
الاخريين لانه جمع بينهما بحرف الواو فصار كما لو قال هذه طالق او
هاتان بمنزلة قوله لا يكلم هذا او هذا وهذا ولكنا نقول سوق الكلام
لايجاب الطلاق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق الكلام له
فصار كانه قال احديكما طالق وهذه واما مسئلة التكلم فانما يتعين العطف
على القريب لانه الاصل في العطف الا ان يكون غير القريب مقصودا في الكلام
كما في مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احدهما بغير عينها
وههنا المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عين فلا
يعدل عن الاصل وهذا لان او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه لما كان
اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا يطيع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلان لم يكن عاصيا حتى
يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود
احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخير فلما تعارض جهتا المقصود
ترجح جهة القرب للعطف ونقول هب انه معطوف على المقصود بالطلاق

والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما تعطف كانت المطلقة اما الواحدة
واما الاثنتان مطلقا او ثنتين كانتا او اخريين فينبغي ان لا تطلق واحدة
ويتوقف على اختيار الزوج قوله ولو كلم احدا لاولين فالمراد الاول بلا
قوله ولو كلم احد الاخريين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي وهو ان
كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما
قوله ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء
لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير لان قولك اضرب زيدا او عمروا يتناول
احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في
غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله ولو ادخل او
في المهر بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة لان اللفظ
يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشبهه ولو ادخل
او في المهر بان قال تزوجتك على هذا الف درهم او على هذا مائة دينار مثلا
يحكم بمهر المثل عند ابي حنيفة لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل
كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة قطعا
ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها يوجب التخيير وللزوج ان يعطي
احد المهرين شاء لكنا نقول ان او وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول
فاذا فسدت التسمية بالجهالة يصار الى موجبه الاصلي واما التخيير فانما
يثبت ضرورة التمكن من الايتمار في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا
قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا
او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا الاول اشارة الى التشهد والثاني
اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما لا وتناول احد المذكورين فلا يشترط

قرءة التشهد وعند الشافعي رح التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى يجب سجدة السهو اذا سهى عنه لكن الصلوة يتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا من التمسك بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على انه لم يبق فرض بعده مجازا لقوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد تم حجه فانه بقي عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة الاتمام في الشيء هي انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف فهو مجاز كما روى عن عبد الله بن عباس قال عليه السلام اذا رفعت راسك من آخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض الصور لا يدل على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في شرحه قوله ثم هذه الكلمة في مقام النفي توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما بسبق انها تناولت احد المذكورين وهو نكرة في سياق النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافة الى المعرفة فلا يصير عاما قلت لا نسلم انه في معنى احدهما بل في معنى واحد منهما على ان المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد التعريف اذا كان له غلمان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع على ما تقرر في النحو قوله في مقام الاثبات تتناول كلمة او احدهما مع صفة التخيير ينبغي ان يراد به مقام الانشاء والطلب لا لانه قوله كقولهم خذ هذا او ذاك والا لا يستقيم على الاطلاق ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة اذا باحة كل واحد من المذكورين الا ترى انه يقال جالس الفقهاء والمحدثين كان معناه عندهم جالس احدهما او كلاهما ان شئت قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تاثيل

لعموم الاباحة وبيان له فان قلت قوله من ضرورة التخيير عموم الاباحة
ينتقض بمسئلة التوكيل بهذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا
قلت المراد من ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة
واما في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيه
معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى
فكفارته الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة وبيانا لها لان
الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها
فعلا لا قولا فتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا
واجبا مخيرا قوله وقيل يكون او بمعنى حتى كما قيل في الاية قال الله تعالى ليس
لك من الامر شئ او يتوب عليهم قيل معناه حتى يتوب عليهم
وهو قول بعض الائمة من اهل التفسير ووجهه انه اما و
يتوب جعل عطفا على شئ او على ليس وكلاهما اعني عطف
الفعل على الاسم او عطف المستقبل على الماضي لا يحسن فاذا
تعذرت الحقيقة استعيرا و لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة
او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا
بوجود صاحبه فتناسب الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه
للتخيير وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه بان عطف المستقبل
على الماضي حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار عن الماضي ومن
الاخر الاخبار عن المستقبل بل احسن كما في عطف الجملة الفعلية على
الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما التجدد والحدوث ومن
الاخر الثبوت مع ان بينهما نوع التناسب بالنسبة الى الفعلين

ويجاب عنه بان المراد عطف الفعل المذكور على ماقبله من الاسم والماضي
لا مطلق الفعل والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف
على ليس كان المعنى ابتداء نفي الأمرلة في الحال والتوبة عليهم في الاستقبال
ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شئ كان المعنى ليس لك احد
الامرين اي شئ والتوبة عليهم وليس ذلك معنى الكلام مع كونه معترضا
من السداد واعترض عليه ايضا بانه يمكن ان يكون معطوفا على قوله
تعالى او يكبتهم ويكون ليس لك عنترا ضابينهما واجيب عنه بان المراد ان
جعلت او يتوب متعلقا بالقريب يتعين العطف فيلزم جعله بمعنى
حتى عملا بمجازه وذا الاين فيه صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا
المقام ان المصرح اختار هنا ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى
قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلم يهتد الى دفع الاعتراض
الوارد على قولهم قوله قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى لو دخل الاولى اولا
حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه وبمثله لو قال
لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى تقضي ديني

تاثير الجعل او بمعنى حتى او بيان او انفراج قال فخر الاسلام وعلى هذا قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى
ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا ثم دخل
الاولى برّ في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل
الاولى اولا قبل الثانية حنث ولو دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما
جعلت او بمعنى حتى لان او اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى
في استعمالاتهم ولهذا يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان ترك
المعنى الحقيقي في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال **فصل** حتى
للغاية كالى فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له
كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرقا وهو ان مجرور حتى يكون
آخر جزء من الشيء كما يقول اكلت السمكة حتى راسها ولا يقال حتى
نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل
للجزاء والعطف ايضا وضابطها ان حتى اذا كان ما قبلها قابلا للامتداد
وما بعدها يصلح غاية له اي منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها
وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لان ذلك لان
الغاية هي التي ينتهي اليها شيء ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول
وينتهي بالثاني فلا بد من صلاحية الاول للامتداد والثاني
للانتهاء به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل كانت
الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة

فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث قوله تصلح
غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذا ان حلف
وقال والله لا يفارق غريمه حتى يقضي دينى ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة
حتى للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منهيا
للملازمة قوله وان تعين الحمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت
او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا
للامتداد والاخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء يحمل
على الجزاء مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدى حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه
فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان
وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال ان لم آتك اتيانا يكون
جزاؤه التغدية جواب اشكال وهو ان يقال انه لو حلف ان يضربه حتى يموت
فالضرب يحتمل الامتداد والموت يصلح منتهى للفعل ومع ذلك لم يجعل للغاية و
لهذا لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما ترك العمل بالحقيقة
ههنا بالعرف وان قلت ان صدر الكلام يشير الى انه ترك العمل بحقيقة
حتى في قوله والله لا اضربه حتى يموت وآخره يصرح الى انه ترك العمل بحقيقة
ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يترك العمل بحقيقة
حتى لان العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكرار الضرب فيكون
معنى كلامه لاضربنه حتى اصابه الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى هو ان
يجعل ما دخل عليه حتى ظاهرا غاية الصدر وما تركه بلا نزاع وشك فيما نحن
قوله فلم يغده لا يحنث لان الصلة هو الاتيان ليس بممتد والتغدية لا تصلح غاية
الاتيان لان غاية الشيء منهيا له ومنافيا لوجوده والتغدية احسان والاحسان

سبب لنقض الاتيان وما يكون سببا لشيء يكون مقتضيا له لا منافيا

ومناهيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية ترك

حقيقته وهي الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء مناسبة

وهي ان الشرط ينتهي الى الجزاء كما ان المغيا ينتهي الى الغاية فيكون بمعنى لام

كي لان الاول لما كان سببا كان الغرض منه المسبب فان لم وان تعذر هذا

اي حمله على الجزاء بان لا يصلح الآخر جزاء للاول حمل على العطف المحض مجازا

لمناسبة بينهما وهو ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية تعقب

المغيا مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم

او قال ان لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم

حنث وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان

يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اي على العطف بمعنى الفاء او

بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف وجود البر على وجود

الفعلين اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر فصل

الى لانتهاء الغاية اي لانتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه الى تقول سرت

من البصرة الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور

يفيد معنى امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد

الصدر الى الغاية كما في قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فالصوم امر

يقع على الامساك ساعة ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى لامتداد الامساك

الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون الصدر متناولا لما وراء

الغاية فتذكر الغاية ليسقط الحكم عما وراءها فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى الامتداد

لا تدخل الغاية في الحكم اي في حكم المغيا نحو مثال الصوم وان افاد الاسقاط تدخل نظيره الى اي ان

اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل الحائط في البيع اذ المكان
يطلق على الاقل والاكثر فتكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط
الخيار الى ثلثة ايام فانه تدخل الغاية في الحكم لان الغاية ههنا للاسقاط
فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت مؤبدا ويفسد العقد فكان ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها ومثاله اى مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر
كان الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان قوله
لا يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط ما وراء الشهر
وفي هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية ان تدخل الى على آخر
ما ينتهي اليه الصدر اذ تعلق على ما يلي في آخره لانتهاء المغيا به وههنا دخل
على تمام المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا
قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق
لان كلمة الى ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع
اليد اى على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذا تناولها الصدر
فانه لولاها اى لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اى وظيفة اليد من
الوضوء وهي الغسل لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط
فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها ولقائل ان يقول دخول الغاية
فيما اذا كان الصدر متناولا لما وراءها تحت المغيا دعوى مجردة من
غير برهان ولهذا قلنا الركبة من العورة لان كلمة الى في قوله عليه
السلام عورة الرجل ما تحت سرته الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط
فتدخل الركبة في الحكم اى لاجل ان الصدر اذا كان متناولا لما وراءها
تدخل الغاية تحت المغيا فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة

يتناول ما وراء الركبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وقد تفيد
كلمة الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة ومعنى التاخير
التاجيل وهو ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته
ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى
شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة
ثابتا في الحال ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له
لا يقع الطلاق في الحال واذا قال انت طالق ونوى التنجيز تطلق في الحال
ويلغو آخر الكلمة لانه نوى حقيقة كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح
لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه
فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق
لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد واذا نوى الى تاخير الوقوع الى مضي
الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق
غدا والى يستعمل في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقدير كلامه
انت طالق مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر و
عندنا لا يقع الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا
للاسقاط شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار الى ما يحتمله كلمة الى وهو التاخير
والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام

فصل

على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى التفوق والتعلي وهو قد يكون حسا
كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في قولهم فلان علينا امير
ولفلان على دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه دين ولهذا
اي لان كلمة على للالزام والتعلي معنا قلنا اذا قال لفلان علي الف

يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او قبلي لانه لم تذكر كلمة
الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ والامانة وعلى هذا قال
في السير الكبير اذا قال رئيس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا
فالعشرة سواه وخيار التعيين له ولو قال امنوني وعشرة او وعشرة او ثم عشرة
فكذلك وخيار التعيين الآمن اي علي ان كلمة على لافادة التفوق والتعلي
قلنا اذا قال راس الحصن اي رئيسهم واميرهم امنوني على عشرة من اهل
الحصن ففعلنا اي اعطينا الامان فكان العشرة سوى راس الحصن آمنين
مع راس الحصن وخيار تعيين العشرة اليه لانه طلب امان نفسه على
عشرة بكلمة على فيكون مستعليا عليهم في ثبوت الامان وذلك بان يكون له
عليهم ولاية التعيين حتى لو قال امنوني وعشرة او وعشرة او ثم عشرة
ففعلنا فخيار التعيين للمؤمن اي من اعطى الامان لانه عطف امانهم على امان
نفسه من غير ان يشترط لنفسه تعليا عليهم في امانهم فلا يكون اليه الخيار
وقد يكون على في المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازا حتى لو قال بعتك على
الف يكون بمعنى الباء مجاز القيام دلالة المعاوضة لان ذكر الاثمان في البيوع
انما يكون للعوض عن المبيع ووجه المناسبة ان اللزوم يناسب الالصاق
لان الشيء اذا لزم كان ملصقا فان قلت امكن الحمل ههنا بحقيقة على لان
الثمن في البيع مما يستولي عليه المشتري ويستعلي عليه بجعله تحت تصرفه
وبيده عليه قلت انما يستولي عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك
انما يتاتى اذا جعل الالف عوضا عن المبيع فلا بد ان يجعل على
بمعنى الباء ليفيد التعويض وقد يكون على بمعنى الشرط اذا تعذرت
حقيقته وهي اللزوم ولان اللزوم مستحق بين الشرط والجزاء

فيناسب ان يجعل بمعناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
بالله شيئا فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا
ولا شك انه يؤدى معنى الشرط ولهذا اى ولاجل ان على بمعنى الشرط
قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها طلقنى ثلثا على الف وطلقها واحدة
لا يجب الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم
المال وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يجب ثلث الالف كما لو قالت طلقنى
ثلثا بالالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرءة والمال
يجب عليها عوضا عن الطلاق فيحمل على معنى الباء وقال ابو حنيفة انه ليس
بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة
لان الطلاق يجب اولا ثم يجب المال لا ان المال يجب اولا ثم يقع الطلاق
وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقابلا
للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة ويحمل على الشرط فيكون الثلث
شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم
المال وفيه اشتباه وهو ان كلمة على دخلت على المال لا على
الطلاق فيكون المال شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون الثلث شرطا
للزوم المال قلت لما كان الكلام مفيدا احمل دخولها على المال
كدخولها على الطلاق **فصل كلمة فى** للظرف يعنى اذا دخلت
عليه كلمة فى ظرف ووعاء لما قبلها كقولك زيد فى الدار والدراهم فى
الكيس والخروج فى يوم كذا واما قولهم زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك
فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله وعلى معنى انه لما جعل الحاجة ظرفا للنفس
جعل كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه باعتبار هذا الاصل اى كلمة فى الظرف

قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه جميعا
اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة لان معناه غصبت مظروفا في
ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما القوصرة وعاء التمر ثم هذه الكلمة
تستعمل في الزمان والمكان والفعل اما اذا استعمل في الزمان بان يقول
انت طالق في غد فقال ابو يوسف رح ومحمد رح يستوي في ذلك حذفها واظهارها
حتى لو قال انت طالق في غد كان بمنزلة قوله انت طالق غدا فيقع الطلاق كما
طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب ابو حنيفة رح الى انها اذا حذفت يقع
الطلاق كما طلع الفجر فاذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد
على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم
له ولو نوى آخر النهار صحت نيته ومثال ذلك في قول الرجل ان صمت الشهر
فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت في الشهر فانت كذا
يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان
قوله غدا حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالتصريح به في الحكم
والفرق لابي حنيفة رح ان كلمة في اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقتضي استيعاب الغد ان امكن لانه ح شابه المفعول به من حيث انه
صار معمولا للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع
الغد فيكون جميع الغد موقعا للطلاق وهو يقتضي استيعاب
الغد فلابد ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد فاذا
نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه محتمل كلامه واذا
اظهرت كلمة في يتمحض ما دخلت عليه في للظرفية وظرف الطلاق

انما يكون جزء من العدد وذلك لا يقتضي الاستيعاب وكان المراد وقوع الطلاق
في جزء مبهم من العدد فاذا نوى فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير
لموجبه ولو لم ينو يقع باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء
موجود لا مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان
فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق
في جميع الاماكن اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال
لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان
وصفا للشيء لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا
للطلاق بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في
الحال بخلاف الزمان فانه اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها
لعدم وجودها بكلها في الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف
على فعل واضافه الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط
كون الفاعل في ذلك الزمان او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط
كون المحل في ذلك الزمان او المكان لان الفعل مما يتحقق باثره واثره في المحل
قال محمد في الجامع اذا قال ان شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في
المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد و
المشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال ان ضربتك او شججتك في المسجد
فكذا اشترط كون المضروب في المسجد ولا يشترط كون الضارب فيه ولو
قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس فمات يوم الخميس
يحنث لان الافعال انما تعرف باثارها اي بظهور اثارها في محلها حتى
تختلف اساميها باختلاف اثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى

على غيره فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجراح يسمى جرحا وان
اثره في ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف آثارها علمنا ان
اسم الفعل باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعى المكان في حقه وبهذا خرج
الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم بالفاعل والمفعول فيجب ان يراعى المكان
في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا لمعنى اختص بالمفعول لما ذكرنا ولو جرحه
يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لان القتل انما يصير قتلا حين زهق
الروح الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وحين زهق الروح يسمى قتلا
فيراعى زمان زهوق الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد
شرط الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف
يوم الخميس فقال ان قتلتك يوم الجمعة فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة
لا يحنث وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان انما شرعت للامتناع
عن الفعل في المستقبل [illegible] وتسمى الحالف الامتناع عن [illegible] القتل المحلوف
عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على الحلف داخلا في اليمين ولو [illegible]
الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد رح اذا قال انت طالق في دخولك
الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في
حيضك اذا كانت هي في الحيض وقع الطلاق في الحال وان لم تكن [illegible]
وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم الجمعة يقع حين يطلع الفجر ولو قال في مضي
يوم ان كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود
الشرط وان كان ذلك في اليوم [illegible] حين يجيء من الغد تلك الساعة
قوله تفيد معنى الشرط لان [illegible]
[illegible]

المظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء فاذا تعذرت الحقيقة وهي
الظرفية يحمل على الشرط مجازا لما ان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين
الشرط والمشروط وكذا المصدر نحو [illegible] يقال [illegible] حاضت المرأة وكذا المجيء في قول
[illegible] التعليق واذا مضى اليوم قالوا يحتمل معنى
اليوم ومضى اليوم [illegible] ما بقي من اليوم ومضى جميع الساعات انما يكون بمعنى
غروب الشمس اذا كان ذلك في هذا الكلام في الليل [illegible] عند مجيء تلك الساعات
التي وجد الكلام فيها اذا كان في اليوم في الزيادات ولو قال انت طالق في
مشيئة الله او في ارادته [illegible] كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال
انت طالق ان شاء الله تعالى كان في المشيئة [illegible]
فكذا ما كان بمعناه فان قلت في قوله انت طالق في علم الله يقع الطلاق في الحال
مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان قيل ان العلم يستعمل
بمعنى المعلوم [illegible] يقال علم ابي حنيفة
اي معلومه واذا كان بمعنى المعلوم لم يحتمل ان يجعل بمعنى الشرط لان
الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق [illegible] واذا كان
كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما
يكون الطلاق في معلومه اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لما كان
معلوما في معلومه بخلاف المشيئة لان مشيئة الله تعالى [illegible] تحققت
حتما وتحقيقه ان الله تعالى يوصف بالمشيئة [illegible] ولا يوصف [illegible]
العلم فكان العلم [illegible] والمشيئة لا يلزمان تكون
موجودة [illegible] في هذا الفرق اشكال
وهو ان حقيقة العلم [illegible] واستعمال [illegible] في الاعلام

المعلوم فى بعض المواقع لا ينتهض دليلا على نزلت الحقيقة فى غيرها وقولهم انما يكون الطلاق فى معلوم الله تعالى اذا كان موجودا قيل عليه لا نسلم ان وقوع الطلاق فى معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا واورد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذ يقول من استعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف ومثله يتحقق فى القدرة اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدور الله او اثر قدرته لا ينافى القدرة

فصل حرف الباء للالصاق فى وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اى التصق مرورى بزيد وانما نعرض لوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم فى هذه الكلمة ولهذا اختلف المذاهب فى مسئلة المسح اى انها للالصاق باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها فى الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير الالصاق

وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل فى البيع والثمن شرط فيه اى تحقيق ان الباء للالصاق ان المبيع اصل فى المبيع والثمن شرط تابع له ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الصلوة بقاء وابتداء فينبغى ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السوال لا مناسبة له فى هذا المقام فتامل فيما اشير اليه واذا ثبت

هذا اى ان المبيع اصل والثمن شرط تابع فنقول الاصل ان يكون التبع

ملصقا بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء
في البدل في باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون
مبيعا فيكون ثمنا وللقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا
كان الثمن اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان
قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد وذكر في غيره من نسخ الاصول
ان ما دخل عليه الباء وهو الملصق به وطرف الآخر وهو الملصق كما في قولك
كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم والجواب عنه انه لما كان
المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك
كتبت بالقلم والجزت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف
ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق
اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء ولهذا صحبت الباء في الاثمان
لان الثمن ليس بمقصود في البيع كالآلة للشيء قوله وعلى هذا قلنا اذا قال
بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر
ثمنا فيجوز الاستبدال قبل القبض فلو قال بعت منك كرا من الحنطة و
ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما ولا
يصح الا مؤجلا قال علماؤنا اذا قال لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت
حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو اخبر كاذبا
لا يعتق ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر
فلو اخبر عتق اي على ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان
البدلان في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا وثمنا كل طرف دخل الباء
عليه فهو ثمن والطرف الآخر هو المبيع فاذا دخل الباء في الكر في قوله

بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال بالكر قبل
القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان اشترى
البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيئا آخر منه يجوز هذا البيع اي البيع الثاني
كالاول فاذا ادخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير متعين فيكون
دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر
فيه سائر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
الاستبدال بالكر قبل القبض فدلت على الخبر الصادق قال لان حرف الباء
للالصاق فيقتضي خبرا ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور
قبل وجوده بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار
بالقدوم وهو التكلم بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس
فيه حرف الباء يقتضي الصاق الخبر بالقدوم فان قلت يشكل هذا الفرق
بقول الرجل لامراته ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة
احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت
ان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم
يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به واورد عليه
ايضا قوله ان علمتني بقدوم فلان فكذا وقوله ان علمتني انه قدم انه يختص
بالصدق في الصورتين مع ان الباء للالصاق فاين فرق واجيب بان الاعلام ما
يفيد العلم والباطل لا يسمى علما فلم يكن الاخبار بالباطل علما فان قلت
الاخبار للاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي علما
الا ترى ان الخبير من اسماء الله تعالى بمعنى العالم بالاسرار الخفية

قلت الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يطلع ليدل
على المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب
وزور ولا يقال ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت
من الدار الا باذني فانت طالق يحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى خروج
ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ولو قال
ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت
مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشيئة
الله تعالى او بارادة الله او بحكم الله لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان
يكون المستثنى الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يبقى
داخلا تحت قوله ان خرجت وهو عام لانه يتناول المصدر لغة وهو نكرة في
موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف قوله الا ان آذن
لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي متعلقا به فاقتضى خروج
المقدر في قوله الا باذني فكان قوله الا ان آذن لك مستثنى بنفسه منقطعا
عن الاول لا يتصل فجعل مجازا قال وكلمة الا في المنقطع غير جارية على ظاهرها
فتجعل بمعنى حتى او لكن كما تعرف في المستثنى المنقطع ومثل لهذا في قوله تعالى الا ان
تقطع والا ان تقطع قلوبهم فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلنا تحقيقه
هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقته تركت في النص بدلالة قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي وذلك يتحقق بدخولهم بدون ان يؤذن قوله
بمشيئة الله تعالى ذلك لان الصاق الطلاق بمشيئة الله تعالى لا يتحقق
بدون وجود المشيئة فصار كانه قال ان شاء الله تعالى [illegible]

فصل في وجوه البيان البيان على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان التبديل اى

فوطف في البيان اعلم ان ما ذكر في اول الكتاب الى ههنا من بحث الخاص والعام

الى آخر الاقسام ومن بحث الامر والنهى ومن بحث حروف المعاني كله من

مباحث كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه والبيان لغة

الاظهار وقد يستعمل في الظهور وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول

ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب والافالتقسيم لاياباء

الزيادة قوله وبيان تقرير اى بيان هو تقرير وكذا بيان تفسير وبيان تغيير وبيان

تبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على تاويل اضافة العام الى

الخاص واما بيان الضرورة وبيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام

واما بمعنى من لان بيان المجمل حاصل من هذه الاشياء قوله **اما**

الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد

بما هو الظاهر فتقرر حكم الظاهر ببيانه اى بيان تقرير وهو توكيد الكلام

بما يقطع احتمال المجاز والخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقفة على معناه

الحقيقي وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل مع

ذلك ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما

هو المعنى الحقيقي والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز

والخصوص فاذا الحق الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال

الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اى الحقيقي في الحقيقة و

الشمول في العام مثال الاول قوله تعالى وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ فان

طيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما

وحفظ قراءة جبرئيل عليك فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته ونظم

كما يقال المرء يطير بهمته فلما قطع هذا الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه

ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فالملئكة جمع عام

واحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون

قوله ومثاله اذا قال لفلان علي قفيز حنطة بقفيز البلد والف من نقد البلد فانه

يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على نقد البلد وتقدّه مع احتمال ارادة

الغير فاذا بين ذلك فقد قرر حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندي الف وديعة

فان كلمة عندي كانت باطلاقها تفيد الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا

قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اي في الاحكام الشرعية لان مطلق

القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق

ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة

اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز بلد آخر ونقده

فاذا بين ذلك بقوله قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام

على ظاهر مراده وكذا المثال الثاني لان كلمة عندي للحضرة تفيد

الحفظ والامانة فبقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان التفسير

فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا فكشف

بيانه المتكلم مثاله اذا قال لفلان علي شيء ثم فسر الشيء بثوب او قال عشرة و

نيف ثم فسر النيف او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين

النوعين من البيان ان يصح موصولا ومفصولا اي بيان التقرير وبيان

التفسير ان يصح موصولا ومفصولا بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم

للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك ينصرف

الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل

مفهوما لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان فلو جاز تاخير البيان
لادى الى تكليف ما ليس في وسعه وهو مردود قلنا انما يلزم العمل بعد
البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد حقية المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا
اقر لفلان على شئ ثم بينه متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال
لامرأته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا **واما بيان التغيير**
فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط والاستثناء فهو
ان يتغير ببيانه معنى كلامه وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه
الحقيقي الى بعض محتملات البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص في العام
وانما يسمى ببيان التغيير لانه من حيث انه يبين المراد ويحتمل اللفظ
كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه الظاهر كان تغيير الموجبه
ونظيره اي نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت
الدار فان قوله انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال لان الايجاب علة
لثبوت موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر
الشرط لا يعتق في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغيير
لموجبه بطريق البيان وكذا الاستثناء فان قوله لفلان على الف موجبه
وجوب الالف بتمامه وبقوله الا مائة تغير معناه من التمام الى البعض وقد
اختلف الفقهاء في فصلين قال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود
الشرط لا قبله وقال الشافعي المعلق سبب في الحال الا ان عدم الشرط مانع
من الحكم وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر يكون التعليق باطلا عنده لان
حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والعتاق والطلاق ههنا لم

لم ينعقد علة لعدم اضافته الى المحل فان المحل شرط حال صيرورة الطلاق
سببا بالاجماع ولم يوجد فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان
التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند
وجود الشرط والملك ثابت عند الشرط فيصح التعليق اي في التعليق والاستثناء
اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوم قبل دخول الدار وهذا
بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان
قبل وجود التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا
او ان عدمه ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط كما هو مذهب
الشافعي وهذا الاختلاف بناء على اختلاف آخر وهو ان المعلق بالشرط
اي الايجاب وهو قوله انت طالق عنده سبب في الحال اي موجب لوقوع الطلاق
لانه لولا الشرط لوقع الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتأخره الى زمان وجود
الشرط فكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد
سببا موجبا للحكم لان التعليق يمنع عن انعقاد الايجاب سببا فكان قوله
انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط وانما يصير سببا عند وجود الشرط
فكان عدم الحكم بناء على عدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على
عدم الشرط لانه لما كان الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد
فهي غير متعرض الحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله
فاذا لم يصل الى محله لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان
بهيمة او ميتا والشافعي رح اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي السبب موجبا للحكم
الا ان التعليق بالشرط مانع لثبوت حكمه فكان عدمه مؤثرا في اعدامه

ولهذا المعنى قلنا بشرط صحة التعليق للوقوع في صورة عدم الملك ان
يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق في هذه المسئلة فرعية هذا ا
الاصل المختلف وهو ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لا بد لانعقاده من المحل
فاذا علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط او العتق في عبد الغير كان التعليق
باطلا سواء علق بشرط الملك او بغيره لانتفاء المحل عندنا لما لم يكن المعلق
سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرطا لصحة التعليق لكنه لما كان بعرضية
ان يصير سببا عند وجود الشرط شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان
يقول لعبد غيره ان ملكتك فانت حر او سبب الملك كالهبة والتزويج
بان قال لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية ان نكحتك فانت
طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح
كونه سببا وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان الكتاب
علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدما وعدم
الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة للمبتوتة الا اذا كا
نت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل بقوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فعند عدم الحمل كان الشرط عدما
وعدم الشرط مانع من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا
من الحكم جاز ان يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق
بالعمومات اي مثل ما يتفرع المسئلة السابقة على الاصل المختلف
يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اي القدرة على نكاح الحرة يمنع
جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات

المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى ومن لم يقدر منكم على نكاح الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعى رح لا نفقة للمبتوتة اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى فلم يكن هذا النظم نص التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون الشرط غايته انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل آخر من النص وغيره فيجوز نكاح الامة بحسب الاتفاق بالعمومات فى المسئلتين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واما فى الانفاق فقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى وانفقوا عليهن قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فارجع الى الاصطلاح ثم يرد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس سببا فى الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات الاول ان البيع بشرط الخيار سبب فى الحال ولهذا يثبت الملك فى المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع والثانى ان الايجاب المعلق لو كان كالمنشاء عند وجود الشرط لشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم يشترط بدليل ان العاقل اذا علق طلاق زوجته او عتق عبده بدخول الدار فوجد الشرط وهو مجنون انه يقع الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امراتى فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد والجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتحقيق

التمليك بالشرط في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف
القياس ضرورة دفع الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات
كتجويز اكل الميتة حال المخمصة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة
ترتفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب فكان السبب منعقدا في الحال
بتاخر حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر في المبيع الى مدة الخيار ولو كان
داخلا على السبب لتعلق الحكم والسبب معا وهو وراء قدر الضرورة فلا يصار
اليه بلا ضرورة وعن الثاني انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب
كلاما لانه لا كلام بدون القصد والاختيار والمجنون يخل به لان كلام
المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان
كلاما لوجود الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط ولا يتوقف
على وجود الشرط وايضا ان الاعتاق انما يثبت هنا شرعا من غير قصد عند
والاهلية انما يشترط للاعتاق القصدي لا الشرعي الا يرى ان الصبي
والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه لكونه ثابتا من غير قصد منه وعن
الثالث بانه عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من قوله ان طلقتك
فكذا منع نفسه عن التطليق وذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق
سابقا مما لا يقدر على الامتناع عنه فلا يكون هذا داخلا تحت اليمين كما لو جرح
رجلا ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان
صار الجراح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على اسم موصوف
بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عندنا اي من توابع
التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان من توابعه
لان الوصف بمعنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال

انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف فى التعليق اختلافا فى الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة بقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية ولنا ايضا قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وهذا الحقائق كذا نقل عن ائمة التفسير ولان الامة الكتابية يجوز وطيها بملك اليمين فيجوز بملك النكاح اى على ان الوصف كالشرط قال الشافعى رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان فى الاماء يوجب انتفاء جواز النكاح بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرات فلا نتعرض له بالنفى والاثبات فيثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة فى جواز نكاح النساء ويرد على هذا الاصل اعتراضان بمسئلتين الاول انه قال اصحابنا فى امة جاءت بثلثة اولاد فى بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه بوصف الاكبر نفى نسب من بعده ولو لم يخصص بصفة الاكبر لثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده والثانى انه اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا فى ارض كذا فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقبل هذه الشهادة ويجعل النفى فى مكان كذا اثباتا فى غيره والجواب عن الاول ان التزام النسب فى دعوته

عند ظهور دليله فرض شرعا والتخصيص بوصف الاكبر يكون اعراضا
عن الآخرين فلو كان نسبهما ثابتا لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتا
بسكوته في موضع الحاجة الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبر الا ترى
انه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي لم يثبت نسب
الآخرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين او باسم العلم لا يوجب النفي
عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق بين العلماء وعن الثاني فلان الشهود
زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان وذلك يورث شبهة كتهمة
وبالشبهات ترد الشهادة قوله ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب
اصحابنا الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه
لم يتكلم الا بما بقي وعند الشافعي رح صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان
الاستثناء البعض يمنعه عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق
فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنعه عن العمل به وثبوت الحكم و
يظهر الاختلاف في التخريج كما في قوله لفلان علي الف الا مائة فانه صار عندنا
تقديره لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده
تقديره لفلان علي الف الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف
بتمامه وقوله الا مائة ينفيه بمعارضة في المائة قوله ومثال هذا في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي صدر الكلام
ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اي في القليل و
الكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي
تحت حكم الصدر ونتيجة هذا اي نتيجة المذكور وهو ان الصدر الكلام انعقد
علة للحرمة على الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة بيع حفنة

حفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص

لان المراد بالنهي يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل

فيه كيلا يؤدي الى نهي العاجز فيما لا يدخل تحت المعيار المسوي كان خارجا

من قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام بكل حال الا في حالة

المساوات فاذا تساوى البدلان فبيعوا فاذا اخرج صورة المساواة بقي

الباقي اي غير صورة المساواة قليلا كان او كثيرا تحت الصدر اي تحت

حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بالحفنتين لعدم المساواة

وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا لان النهي ترك المساواة

في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما يقدر العبد على

اتيانه كيلا يؤدي الى نهي العاجز وهو قبيح فيكون المراد من البيع المنهي

يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه وهو بيع الكثير

لان المسوي هو الكيل بالاجماع فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه

من اثبات التساوي وتركه فلا يكون داخلا تحت النهي ولقائل ان يقول ان

التساوي في القليل يمكن باناء صغير وايضا يمكن التسوية بالحفنة واما

التفاوت القليل فلا يعتبر به شرعا اما لانه ليس في وسعه الاحتراز عنه

واما لانه هدر في الكثير ايضا الا يرى ان الكيل لا يسوي في عدد الحبات

ولا في الوزن فلا بد من حصول التفاوت وان كان يسيرا ومن صور بيان

التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي تفيد الوجوب

وهو بقوله وديعة غيّره الى الحفظ وقد حققنا ان بيان التغيير

صرف الكلام عن موجبه الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز

فاذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي الف حقيقته الاقرار

بالدين لان كلمة على يفيد الوجوب اعني وجوب الالف وهو في الدين الا انه
يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيان تغيير وقوله
اعطيتني او اسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء
لا يتم الا بالقبض وكان حقيقته للتسليم والسلف اخذ عاجل باجل
فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد
العقد مجازا وكان قوله لم اقبضها بيان تغيير وكذلك اى ومن جملة
بيان التغيير لو قال لفلان على الف زيف فان قوله على الف يوجب الجياد في
الظاهر لان التعامل مما يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا وكان ارادة
الزيوف كالمجاز من الحقيقة وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا
ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء في انها من جملة بيان التغيير فيصح
بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا يصح وسياتي طرف منها في بيان
التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء انه بمنزلة الرجوع عن الاول واما ما روى
عن ابن عباس انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد
عنه انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين
الله تعالى **واما بيان** الضرورة فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك
بيانا لنصيب الاب واما بيان الضرورة فبيان يقع بتغيير الكلام كما في قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل الميراث
ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين بهذا

التخصيص وعلى هذا قلنا لو بيّنا نصيب المضارب بان قال على ان لك نصف
الربح ولم يبين نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما والشركة شرط لصحة
العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد
فصار كانه قال لك نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بين نصيب رب المال وسكت عن
نصيب المضارب وعلى هذا حكم المزارعة يعني ان لم يبين نصيب صاحب البذر وبين
نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج جاز العقد لان السكوت عن نصيب
الآخر بيان وكذا لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك
بيانا لنصيب الآخر ولو طلق احدى امرأتيه ثم وطئ احدهما كان ذلك بيانا للطلاق
في الاخرى اي ثم قال لفلان منها اربعمائة كان ذلك بيانا ان ستمائة للآخر بخلاف
الوطي في العتق المبهم بان اعتق احدى امتيه ثم وطئ احدهما فانه ليس ببيان لعتق
في الاخرى عند ابي حنيفة رح لان حل الوطي في الاماء يثبت بطريقين احدهما طريق
المملوكية وثانيهما طريق انها تكون بعد الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل
الوطي **واما بيان الحال** وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله
فيما اذا راى صاحب الشرع امرا من قول وفعل معاينة فلم ينه عن ذلك كان سكوته
بمنزلة البيان انه مشروع مثل ما راى من بياعات ومعاملة وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم
ومأكل ومشارب كانوا يباشرونها فاقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته على انها مباح
في الشرع اذ لا يجوز من النبي عم ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في بعض نسخ اصول
الفقه ان النبي عم اذا علم بقول او فعل صدرا عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع
كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان يكون مما سبق من النبي عم النهي عنهما ومن المباشر
الاصرار عليهما واعتقاد اباحتهما او لا يكون ذلك فان كان الاول كسكوته عن [illegible] كافر
يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني فهذا اختلف فيه

فقال قوم ان لم يسبقه تحريمه فتقريره يدل على الجواز وان سبقه تحريمه فتقريره يدل
على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ قوله والشفيع اذا علم
ببيع الدار المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك اى سكوته بمنزلة
البيان بانه راض بذلك اى بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب شرط لثبوت حق
الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت تزويج
الولي اياها وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج الولي
كلامين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم باختيارها الازواج ولا يحول بينها وبين
لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا رأى عبده يبيع ويشتري في السوق
فسكت عن المنع كان ذلك اى سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرر
عن الناس وذلك لانهم لما رأوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فيعاملونه
ببيع وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا في حقهم والغرر مدفوع
شرعا فيصير ماذونا في التجارات والمدعى عليه اذا نكل اى امتنع عن اليمين في
مجلس القضاء اذا استحلفه القاضي يكون ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم
المال بطريق الاقرار عندهما وعند ابي حنيفة بطريق البذل لانه لما سكت
عن دفع دعوى المال في اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضا بلزوم
المال وهذا بالاتفاق لكنه اختلف في انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اى بذل
المدعى به افتداء عن اليمين فالاول قول ابي يوسف ومحمد رح والثاني قول ابي حنيفة
ولهذا المعنى لا يجري عنده الاستحلاف في الاشياء الستة وعندهما يجري لان البذل
لا يجري في هذه الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل في دعوى النكاح عليها لا نكاح
بيني وبينك ولكن بذلت لك نفسي لا يعمل بذلها واما الاقرار فيعمل في هذه
الاشياء فالحاصل ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا

الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين وذلك اذا وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر وبعد مضى مدة التامل والنظر فى الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمان ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التامل يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده لما حل السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل الدين واولوا العلم خصوصا من الصحابة ان يسكتوا عن الحق واما بيان العطف فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على جملة يكون ذلك بيانا للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم وثلثة اعبد فانه بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب او مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك فى عطف الواحد بما يصلح دينا فى الذمة كالمكيل والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا فى مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل واعلم ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود والمفرد على المعدود ويكون المعدود من المقدرات كما مر وثانيها ان يذكر العدد فى المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات او غيرها كما فى قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وثالثها ان تعطف غير المعدود من غير المقدرات كما فى قوله مائة وثوب ومائة وشاة فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثانى بخلاف الثالث وهذا لان الناس اعتادوا حذف المفسر فى المعطوف عليه فى العدد بدلالة التفسير فى المعطوف فيما اذا كان المعطوف من قبيل المفسر

المحذوف وهو الدرهم والقفيز مثلا فيصار العطف في كلامهم بيانا للمراد في المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات و الموزونات وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب اي مثل تلك الصورة اخرى وهي ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف المفسر وهذا غير مقيد بالمكيلات والموزونات كما مر في قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وانما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرين درهما يعني ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة عدد واحد كالعقود مع كسورها فانها عدد وكل منها جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر غير انها ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشر وما فوقها لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة و ثوب ومائة وشاة مما لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا في المعطوف والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء انما وجدت في المكيل والموزون لضرورة كثرة الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما تثبت دينا في الذمة في عامة المعاملة وهو المقدر بخلاف الثياب لانها لا تثبت في الذمة قرضا ولا بيعا الا في السلم خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال ابو يوسف يكون بيانا على هذا الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد لان الواو العاطفة للجمع كما في قوله مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق

واما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العباد النسخ في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق

الذی کان معلوما عند الله تعالی الا ان الشارع اطلقه فصار ظاهره
البقاء فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا کالقتل بیان محض للاجل
فی حق صاحب الشرع لانه میت باجله بلا شبهة وفی حق القاتل تغییر
وتبدیل ولهذا یجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بیان محض منه ولا یجوز
النسخ من العباد فی تصرفاتهم وعباداتهم لان التصرف اذا صدر من العبد صح
شرعا وثبت ولا یجوز ابطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بیان التغییر فانه
یصح بشرط الوصل لانه بیان لصرف اللفظ عن موجبه الی محتمله وعلی هذا
بطل استثناء الکل عن الکل لانه نسخ الحکم ولا یجوز الرجوع عن الاقرار
والطلاق والعتاق لانه نسخ ولیس للعبد ذلک ای علی ان النسخ لا یجوز
من العبد قلنا بطل استثناء الکل عن الکل مثل قوله لفلان علی عشرة
الا عشرة لانه نسخ الحکم فلا یجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق والاقرار
لانه نسخ فان قلت اذا قال نسائی طالق الا زینب وعمرة وسعادة ولیس
لها النساء غیرها یصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الکل عن
الکل قلت الاستثناء عن الکل انما لا یصح اذا کان بعین ذلک اللفظ اما
اذا کان بغیر ذلک اللفظ فیصح ولهذا اذا قال نسائی طوالق الا نسائی
لا یصح الاستثناء ولو قال لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال
زیوف کان ذلک بیان تغییر عندهما فیصح موصولا وهو بیان التبدیل
عند ابی حنیفة فلا یصح وان وصل لان الدراهم نوعان جیاد وزیوف
الا ان الجیاد غالبة وبها یقع المعاملة فیما بین الناس فصار الاخر کالمجاز فیصح
التغییر الیه موصولا وقال ابو حنیفة رح لا یصدق وان وصل لانه بیان تبدیل
لان عقد المعاوضة یقتضی وجوب المال بصفة السلامة عن العیب والزیافة عیب

فكان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى

الاجل فى الدين ودعوى الخيار فى البيع ولو قال لفلان على الف

من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها اى الجارية

المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان تبديل عند ابى حنيفة رح اذ الاقرار

بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض

ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله لم اقبضها رجوعا

بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن

البحث الثانى

فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى اكثر من عدد الرمل

والحصى لفظ السنة شامل لقوله عليه السلام وفعله ومطلق على طريقة

الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله فى سنة رسول الله

فصل فى

اقسام الخبر خبر الرسول عم بمنزلة الكتاب فى حق لزوم العلم والعمل به

فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان

هو الا وحى يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام فى الكتاب من الخاص

والعام والمشترك والماول الخ واحكامها وتفاوة مراتبها فهو كذلك فى

حق السنة اى فى البحث المذكور بتمامه يأتى فى قسم السنة لان قوله

عم حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى فيه

هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها فى الكتاب بيان فيه الا ان الشبهة فى

لتقتضى التأكيد والتأكيد مقتضاه ومعنى مطابقته له ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكدا وان اقتضى الاطلاق كان عاريا عن التأكيد وكذا

في باب الخبر في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله بنا لا في نفس الخبر فانه
حجة قطعية بلا شبهة ولهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال
صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من الرسول ع م وثبت منه بلا شبهة وهو
المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور اي نوع شبهة لا شبهة تامة
لانه لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة وقسم
فيه احتمال وشبهة وهو الاحاد اي احتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام وشبهة
عدم الاتصال بدءا فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب
لكثرتهم واتصل بك هكذا امثاله نقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة
التواتر لغة تتابع امر واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت
بعضها في اثر بعض وتوالى من غير ان ينقطع فان قلت لم اكتفى ههنا بشرطين احدها
ان لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم وان اتصل بك هكذا ومعناه ان
يدوم هذا الحد هو الكثرة من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله كآخره
واوسطه كطرفيه ولم يشترط تباين اماكنهم وان لا يحصى عددهم وعدالتهم
كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه والجمهور على انه
ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او
عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين واما العدالة وتباين الاماكن
فليس بشرط ايضا عند الجمهور لحصول العلم بالخبرين دون ثبوت العدالة وتباين
الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا بشيء يحصل
العلم به لكثرتهم وان كان فيهم فساق وفجار والمشهور ما كان اوله
كالاحاد اي في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني وتلقته
الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وذلك كحديث المسح على

الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيد بالاشتهار في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلثة فان عامة اخبار الاحاد اشتهر في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعي فيكون رده كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة الكثيرة خصوصا الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب كما لا يتصور ان يجمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا فحصل العلم الضروري انه خبر صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الا ترى ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلاقة في رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن ينكر امه واباه و

المشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام في الاكفار اراد به العلم مع ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر لانه بقي ههنا شبهة باعتبار انه من الاحاد في الاصل الا ان في انكاره تخطية لاهل العصر الثاني في قبولهم وتخطية العلماء يكون بدعة وضلالة وانما سمي العلم به طمانينة لانه يسكن النفس اليه بما ظهر له في الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما اي بالمتواتر والمشهور بخلاف خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء في لزوم العمل فنقول خبر الواحد ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن واحد او واحد عن جماعة ولا عبرة للعدد

اذا لم يبلغ حد المشهور اي لا اعتبار للكثرة العددية اذا كان دون كثرة عدد المشهور
يعني لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه خبرا واحدا ويجوز ان يكون هذا احترازا عن قول
من فرق بين خبر الواحد والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة
دون من عداها فتسوى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الاحكام الشرعية بشرط
اسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصل بك ذلك من رسول الله صلى
الله عليه وسلم بهذا الشرط ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانينة وهذا
مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء وقال بعض اصحاب الحديث انه يوجب علم
اليقين وذهب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج الفريقان
بقوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اي لا تتبع ما ليس لك به علم
فمن اوجب العلم قال اجمعت الصحابة على العمل بالاخبار الاحاد فلو لم يوجب
خبر الواحد العلم لما جاز العمل به بهذا النص ومن لا يجوز العمل به قال
انه لا يوجب العلم لاحتماله الصدق والكذب ولا عمل الا من علم بهذا النص
ولنا قوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ
لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ووجه التمسك انه تعالى امر كل واحد منهم بالبيان
فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل لما كان في البيان فائدة
ولم يؤمر كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد
مثل خبر بريرة فيما تهدي اليه وخبر سلمان رض ومشهور منه عليه
السلام بعث الامراء الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر وعبد الله بن الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما
اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه
روي بالتواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة

من قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب العلم لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه يترجح جانب الصدق بالعدالة والاسلام فيوجب علم غالب الظن والعمل به ولهذا شرطنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في الرواية من اول ما نقل من الرسول عليه السلام الى ان اتصل بك اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام وبتبعيته من اسلام الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان وصريح بالبيان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا الكمال يتعين شرطا لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان اسمائه وصفاته وما جاء به محمد عليه السلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر المعاند في الدين ساع لما يهدم الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة الافتراء والكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين والعقل عن طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة لان بها تثبت جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب المحظورات استدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي

هو اشد خطرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبطه خبرا راوى من حين يسمع الى ان يرويه واما العقل فهو نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه وهذا لان العقل معدوم فى اول حالة الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى فى نفس بره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله اعتداله وقام البلوغ الذى هو دليل عليه فى الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذى يرويه كلامه والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنطوقة بلا قصد معنى كاصوات الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت حروف منطوقة وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجدت هذه الشرائط الاربعة فى الراوى يترجح جانب الصدق فلذا اوجب العمل دون العلم لما ذكرنا من شبهة فان قلت لو لم يوجب خبر الواحد العلم لما ثبت احكام الاخرة باخبار الاحاد كالواردة فى الرؤية وعذاب القبر وغيرهما لانه لاحظ فيها الا العلم قلت منها ما هو مشهور فانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الاحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع

من العمل ايضا وهو عمل النقل عليه في الراوي في الاصل قسمان معروف بالعلم
والاجتهاد كالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم فاذا صحت عندك
روايتهم عن رسول الله صلعم يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا
بيان مايه قوة الخبر وضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل
بالقياس عندنا خلافا لمالك لاجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون آرائهم
بالخبر فان ابا بكر نقض حكما حكم فيه برايه بحديث سمعه من بلال وترك
عمر رض رايه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث وترك ابن عمر رض رايه في
المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة
في القياس في اصله لان الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع هو الاصل
لا يعلم يقينا ان حكم المقيس عليه معلول به ام لا والتيقن في الخبر هو الاصل
لانه كلام الرسول عم وانما الشبهة في نقله وطريقه بعارض فكان الخبر
اقوى ولهذا روى محمد حديث الاعرابي الذي كان في عينه سوء في
مسئلة قهقهة وترك القياس وهو ما روى عن النبي عليه السلام كان
يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي ووقع في بئر فضحكت بعض اصحابه فقال
عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا فان قلت
راوي الحديث معبد الجهني وهو لم يعرف بالفقه والاجتهاد بين الصحابة
فكيف يصلح هذا مثالا او تفريعا او تاييدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعري
ايضا وهو معروف بالفقه بينهم كذا في النهاية والقياس فيه ان لا يكون ناقضا
لان علة نقض الطهارة هي خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة
مما ينافي الاتصاف بالطهارة فلذا لا يعرف زوال الطهارة بخروج ما ليس

بنجس الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته

وروى محمد حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذاة وترك القياس به

وهو قوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء

ومن ضرورته النهي من ان لا يحاذيها والامر يتعلق به عليها فاذا حاذت

المرءة او حاذاها الرجل كان تاركا الفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها

ومرتكبا المحظور المحاذاة وكل منهما يفسد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو

انه عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها وراوي الحديث عبد الله بن مسعود وهو

معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث القئ وترك القياس به وهو ما

روى انه عم قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته

ما لم يتكلم والقياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس فانقلب المرة والبلغم

والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا يتنفر عنها الطبع قلت لو كان هذه

الاشياء نجسة لا يستوي فيها القليل والكثير وروى هذا الحديث عائشة وهي فقيهة

الامة وهذا يشكل بتعليل الفقها مسئلة القئ بخروج الرطوبات النجسة فرق

ابو حنيفة رح ومحمد رح بين في البلغم وغيره وحكم ابو يوسف رح بنا قضيته على ما تقرر في

الفروع وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به وهو قوله

عم لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي رح يجبر

الغائبة والجابر يقوم مقام الغائبة والغائبة في الصلوة فكذا ما هو جابر والقسم الثاني من

الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كابي هريرة وانس بن

مالك فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان

خالفه كان العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس

ارايت لو توضأت بماء سخن اكنت متوضئا منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه

قوله وان خالف كان العمل بالقياس اولى لان ضبط حديث الرسول ثم
بمعناه والوقوف على كل ما اراده من كلام عظيم الخطر فانه عليه السلام قد
اوتي جوامع الكلم انما يكون بالعلم والاجتهاد وقد كان نقل الحديث
بالمعنى مستفيضا بينهم فاحتمل ان هذا الراوي نقل الحديث بعبارة
لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها
اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فتدخل في الخبر شبهة
زائدة يخلو عنها القياس فقلنا بترك رواية الراوي ان ابا هريرة روى
الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس ارأيت لو توضأت بماء سخين اكنت
متوضيا منه فانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اي
على ان الخبر يترك بالقياس اذا لم يكن الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد
ترك اصحابنا رواية ابي هريرة في مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روي
ان ابا هريرة قال قال النبي عم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته والمراد
ههنا في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليخيل المشتري
انها غزيرة اللبن فهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع واللبن ان كان
من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة
وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلهذا ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط
فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي
الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين

فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا
لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه لا يتغير
المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول خصوصا من الصحابة
المشاهدين احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض على ما اختار
في الكتاب وهو القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر ابي هريرة في
الصائم اذا اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
لولا الرواية لقلت بالقياس وان عمر قبل حديث حمل بن مالك في الجنين
وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب الدية
الكاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولذا قال عمر كدنا ان نقضي فيه
برأينا وفيه سنة الرسول عم وثانيها ان خبر المصراة انما رد لانه مخالف
لظاهر الكتاب والسنة لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب
وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عم من اعتق شقصا له من عبد قوم
عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث وثالثها انا لا نسلم ان ابا هريرة
لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان
يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان
مؤتمن عليه من اصحاب رسول الله عم وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب
الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري
روى عنه ثمانمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وباعتبار

اختلاف احوال الرواة فلهذا اشترط لقبول خبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة وان لا يكون مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان
هذه العبارة تقتضي ان يكون اشتراط موافقة خبر الواحد للكتاب والخبر المشهور
والظاهر على حال دون حال وهو ليس كذلك فان الراوي وان كان فقيها يشترط
في خبره ان لا يكون مخالفا لما ذكرنا قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه
وما خالف فردوه وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن ابي طالب انه قال كان
الرواة على ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله عم وعرف معنى كلامه و
اعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله
فرجع الى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله عم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى
لم يتفاوت ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه
مؤمنا مخلصا فرووا ذلك واشتهر بين الناس ولهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب
والسنة المشهورة فان قلت طعن فيه اهل الحديث وقالوا روى هذا الحديث
يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف
له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن
ثوبان فكان منقطعا فلا يصح الاحتجاج به والجواب عنه ان امام محمد بن
اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو امام هذه الصنعة فكفى
به دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده كذا في شرح اصول البزدوي
ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما روي عنه عم انه قال من
مس ذكره فليتوضأ فعرضناه على كتاب الله تعالى فخرج مخالفا لقوله تعالى
فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون

بالماء فلو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تحسينا لا تطهيرا على الاطلاق نزلت
في اهل مسجد قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الاحجار والاستنجاء
بالماء لا يتصور الا بمس الذكر حين جميعا فلو كان مس الذكر حدثا لا يكون الاستنجاء
تطهيرا وقد ثبت بالنص انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس الذكر
حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر فلو لم يكن حدثا
لا يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا
لما ذكرنا فلهذا تركت الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير عن النجاسة
الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار الطهارة
عن الحدث والتطهير عن النجاسة الحقيقية لا ينافي كون المس حدثا
لانها لا تزول الا بالمس وايضا انما يكون الحدث مذموما اذا لم يكن
وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان احكام الطهارة الحكمية كان
حسنا وكان ممدوحا ايضا ولا اقل من ان لا ينافي المدح لمقارنته
الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن وان كان
بنفسه مذموما لا يقال يجعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا لانا لا نسلم
ذلك بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف وان الطهارة
الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك
قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقق النكاح منها اي من
المرءة وتحققه ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث وللخصم
ان يقول تحقق الشيء ووجوده لا يستلزم صحته الا ترى ان الشيء

يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من الشرائط
كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف صحتها على ستر العورة
ونحوها ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فانه
خرج مخالفا لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو
ما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين
وانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعى واليمين
على المدعى عليه وفي رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا
في جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شيء آخر فيقتضي
ان لا يكون للمدعى يمين فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولان
الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما
بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى
وهذا يقتضي قطع الشركة فلو كان اليمين حجة للمدعى ابطل قطع الشركة في
اليمين بين المدعى والمنكر وهو خلاف النص وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج
خبر الواحد مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث
وكما اذا اختلف الصحابة في حادثة بآرائهم ولم يحتج بعضهم في ذلك بالحديث
الوارد فيها وكما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكما في مسئلة الرضاع فان
الظاهر في هذه الصورة انه لو كان الخبر صحيحا لما خفي عليهم ومن صور
مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى فيما تمس الحاجة
اليه في عموم الاحوال مثل حديث الجهر بالتسمية فان امر التسمية
مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في الصدر الاول والثاني فدل على
زيافته لانهم اي السلف لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة

مع ان العادة تقتضي استفاضة ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع
شدة الحاجة دل على عدم صحته وهذا مذهب الشيخ ابي حسن الكرخي من
اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتاخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل
اذا صح سنده ويشكل على ما ذكر في الكتاب الاخبار الواردة في القصد
والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وقراءة الفاتحة خلف
الامام وتركها والاخفاء بالتسمية وغيرها فانها لم يشتهر مع ان الحوادث
عامة ومثاله في الحكميات اذا اخبر واحد ان امراته حرمت عليه بالرضاع
الطارى جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبره ان العقد
كان باطلا لحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك اذا اخبر المرءة بموت زوجها
او طلاقه اياها وهو غائب جاز لها ان تعتمد على خبره وتزوج بغيره ولو
اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء
ولا يعلم حاله فاخبره واحد عن نجاسته لا يتوضاء به بل يتيمم اي مثال
الخبر المخالف للظاهر في الحكميات اذا اخبر واحد ان امراته حرمت عليه
بالرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد
ارتضعت من امه او اخته يجوز الاعتماد على خبره وللزوج ان يتزوج اختها
ولو اخبره اي ولو اخبره ثقة ان العقد باطل بحكم الرضاع بانهما ارتضعا
من امرءة واحدة لا يقبل خبره لانه مخالف للظاهر وهذا لانه حين حصل
النكاح بينهما بشهود وحضور جماعة لو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر
انه لم يخف على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة
ولا اشتهر هذه الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل انه غير صحيح بخلاف
مسئلة الرضاع الطارى لانه غير مخالف للظاهر [illegible]

تلك المسئلة مع انها لم يخالف الظاهر لتوضيح امر الثانية بل وران الحكم
مع وصف مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرءة فهذه المسئلة
مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها فصل
خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة و
خالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام وخالص حقه ما فيه
الزام من وجه اما الاول فقبل فيه خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة
فمثل عامة شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شابههما مثل الوضوء
والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه
عند الجمهور زعم بعض العلماء انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل
فيما هو متفرع عنها لان خبر الواحد دليل لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس
فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل صلا
كانت العبادة او فرعا فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده
انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني
فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص
حق العبد وفيه الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشرية والاملاك
المرسلة بان ادعى احد على اخر انه باع هذا العبد او اشترى ذلك او ان
له الف عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واستشهدوا
ذوي عدل منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من
الدعوى والانكار فلم يقع الفضل والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر

ظهرت له مزية على غيره من يمين او بشهادة وطمانية القلب الى قول اثنين اكثر
وهذا اى اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما
لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء التى
لا يطلع الرجال عليه فان شهادة المرأة الواحدة فيها مقبولة فاذن يشكل
قول المصدر يشترط فيه العدد على الاطلاق واما الثالث فيقبل فيه خبر
الواحد عدلا كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد
ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والشركات والرسالات فى
الهدايا والاذن فى التجارات وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر
الواحد بشرط التميز عدلا كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان
او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق والصبى المميز والكافر اذا اخبر ان
فلانا وكله او ان مولى اذن له فى التجارة حل له العمل به وذلك لان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العادل والفاسق
وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر
كل مميز ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فان الانسان
قلما يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه
ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فتسقط الشرائط التى ما عدا
التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام فى اصوله اذا اخبر
غير ثقة ان فلانا وكلك يكن احل لك العمل اذا وقع فى قلبك انه
صادق كذا ذكره شمس الائمة السرخسى فكيف يستقيم قول
المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت

قلت ذكر فخر الاسلام في موضع آخر ان التحكيم بالراى ليس بلازم في
خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وذكر محمد ايضا في كراهة الجامع الصغير
في رجل راى جارية الغير في يد آخر يبيعها واخبر البائع ان فلانا وكله
ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر فيه التحكيم بالراى فقيل ما ذكره
في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له
ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب في ذلك على الرخصة
ويحتمل ان يكون في المسئلة روايتان واما الرابع فيشترط فيه اما العدد
او العدالة عند ابي حنيفة ونظيره الحجر والعزل وهو من حقوق العباد ما فيه
الزام محض لاشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شئ منهما فاذا
كان فيه شئ منهما يشترط له احدهما دون الآخر نظيره العزل والحجر فان
اخبره رجلان مستوران او رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق
اللازمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء وبيعه وعهدته
عليه ويلزم الماذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر ويشبه
سائر المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما
في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزوم العهدة وفساد العمل
انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له اصلا
فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلذا اشترط فيه احد الشطرين والله
اعلم

البحث الثالث في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق
يقال اجمع فلان على كذا اى عزم عليه واجمعوا على كذا اى
اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل
عصر من اهل السنة ذوى العدالة والاجتهاد على حكم

فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة فان
اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفى رسول الله صلى
الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه
الامة وانما قال بعد ما توفى رسول الله لان في حيوته عليه السلام الرجوع
الى قوله ولا يعتبر باتفاق غيره في نصب الشريعة وانما قال في فروع الدين
لان اصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلية
فلا تظهر حجية الاجماع فيها للعمل وانما قال حجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم
ليعم جميع انواع الاجماع لان من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سياتي
من بعد هذا اى حجية الاجماع عند جميع اهل السنة وعامة الامة ومن
لم يجعل الاجماع حجة فهو قول مخالف للكتاب والسنة لانه جعل حجة
كرامة لهذه الامة قال الله تعالى كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على
الباطل ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم الاجماع
على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم الحادثة نصا ثم اجماعهم بنص البعض
وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف ثم
اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف اما الاول فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالى
ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر اى ثم الاجماع في القوة
وايجاب الحكم على مراتب اولها اجماع الصحابة نصا اى نصوا جميعا وثانيها اجماعهم بنص
البعض وسكوت الباقين وذلك ان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت سائرهم
بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال بعضهم لا بد من
النص ولا يثبت بالسكوت لان السكوت في نفسه محتمل يحتمل ان يكون

يجوز ان يكون للتفكر او لالتباس الامر لعدم اليقين بالنفي والاثبات او لمصلحة غير ذلك
والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص من كل واحد ادى الى ان لا يكون
اجماع ما خصوصا بعد القرن الاول حجة لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم
كل واحد بقول يسمع منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغه حكم الحادثة ويسكت عن الرد فلو كان الحق عنده
خلاف ذلك لكان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما
بالسلف مثله ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت
بين الاجماعين لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد والصحابة كانوا
اعرف باحوال النصوص من مشاهدة اسباب النزول واعلم بمواقعها و
حوادثها واحاطوا علما باقوال النبي عليه السلام وافعاله وبيان الشرائع و
النصوص وكانوا اوقف على معاني التنزيل وتاويله واسبق في استنباط
المعاني الفقهية من الكتاب والسنة من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم
لما اتفق لهم من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم ولهذا قال النبي عم في حقهم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة
الصحيح من الاحاد وبيانه اذا اختلف اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد
الاجماع في العصر الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث
الى ان تعين الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع منهم وبقيت المسئلة اجتهادية كما كانت
واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق ونظيره بيع امهات الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه
وبعضهم جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها لا يكون

باطلا لانه خلاف الاجماع وجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان حيا
لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع كل الامة والمخالف الاول لم يخرج من
الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها
كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما كيف وان قوله معتبر لدليل الاجتهاد وهو
باق بعد موته فكان كبقاء نفسه حيا فعلا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة وذلك باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو
اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة وهي تثبت بسبب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر الا يرى ان الامة الداخلة
تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان اجماعهم حجة ويؤيده
ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف السابق
المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك
لكنه نسخ ولم يبق معتدا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف
القياس واما التضليل فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا
احدث الاجماع انقطع الدليل الاول في الحال غاية ما في الباب انه تورث شبهة
في حجية هذا الاجماع زائدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني لان دليل المخالف
الاول لا ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلة هذا الاجماع اذا انقراضه بعد
انقطاعه فهذا صار بمنزلة خبر الواحد وقال محمد فيمن قال لامرأته انت
خلية ونوى الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر انها رجعية وان
لم تصح نية الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة
في هذا الاجماع بخلاف عمر والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الراي والاجتهاد
ولا يعتبر بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له في اصول الفقه و

واما فى الشرائع التى لا يتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القرآن و
الصلواة الخمس فعامة المسلمين داخلون فى ذلك الاجماع ولا يعتبر
بقول العوام لانه لا نظر لهم فى المعانى الفقهية التى هى مناط الاحكام فى
الشرع ولا بقول المتكلم الذى لا بصيرة له فى اصول الفقه والفقاهة فى
الاحكام قوله ولا قول المحدث الذى لا خبرة له فى اصول الفقهية وهى المعانى
الفقهية ووجوه الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد
لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط
الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس من العلماء فى
فنه ثم اختلفوا فى الاصولى الذى لا يحيط بالاحكام وفى الفروعى الذى لا معرفة
له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقربا
بمقصود الاجتهاد بمدارك الاحكام من مفهومها ومنطوقها ومعقولها وغير ذلك
بخلاف الفروعى ومنهم من اعتبر الفروعى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر احد
لوجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامى ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية انما
تحصل باجتماعهما لا باحدهما ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب
فالمركب ما اجتمع عليه الاراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف فى العلة مثاله الاجماع
على وجود الانتقاض عند القيء ومس المرأة ينقض الوضوء بالاجماع اما عندنا
فبناء على القيء واما عنده فبناء على المس يعنى مثاله الاجماع اه يعنى ان من قاء و
مس المرأة ينقض وضوءه بالاجماع مع الاختلاف فى علة الانتقاض ثم هذا
النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد فى احد الماخذين بالفرق فى المناسب
لان عند يوجد مناسب يساويه فى صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه
فلا يثبت به حتى لو ثبت ان القيء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض

فيه ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة
التي يبنى عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة
مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في مسئلة
القيء مخطئا في مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل
قوله والفساد متوهم في الطرفين جواب اشكال مقدر وهو ان يقول ان هذا الاجماع
متضمن للفساد كما يشير اليه قوله وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في
احد الماخذين لان الحق في موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع
فكان هذا اجماعا على الباطل فاجاب بان الفساد غير متيقن في احد الطرفين لجواز
ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في مسئلة
مس المرأة بل الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون احد الامامين مصيبا والآخر
مخطئا فلا يؤدي الى وجود الاجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فا
انه جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه هذا يوهم انه متصل
بقوله فلا يؤدي هذا الى الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع
ما كان اجماعا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع من الاجماع
لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه بخلاف ما تقدم من الاجماع وهو ما اجتمع عليه
الآراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه توهم الفساد حتى يقال فيه انه يبقى بعد
ظهور الفساد المتوهم فيه والحاصل ان الاجماع المركب مما جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما يبنى عليه
ولهذا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم او الرجوع بطل قضاؤه
وان لم يظهر ذلك في حق المدعي اي لاجل ارتفاع الشيء لفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى
القاضي في حادثة ثم ظهر ان الشهود ارقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاؤه لانه مبني
على شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل قوله وان لم

لم يظهر في حق المدعى هذا دفع اشكال مقدر وهو ان يقال لو كان القضاء بالمال
باطلا لوجب رد المال المقضي به الى المدعى عليه على المدعى فيما اذا كان القضاء
بالمال ورجوع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل في حق المدعى عليه
والشهود لا في حق المدعى لانه اذا قضى القاضي له عليه نفذ القضاء بحجة
شرعية صحيحة عند القضاء فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة
شرعا وحجة الشرع لا يحتمل الفسخ والابطال لكنه يبطل في حق المدعى عليه دفعا
للضرر عنه حتى لا يامر برفع المال وفي حق الشهود زجرا عليهم حتى يجب الضمان
عليهم ولو كان القضاء ثابتا في حقهم لوجب على المدعى رفع المال الى المدعى عليه ولم يتعرض
لهم كما اذا بقي الامر على صحة الشهادة وقيل معنى قوله يبطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو
لا يصح فيما اذا كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة رح و
باعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة اي
باعتبار ان الشيء ينتفي بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية
المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء كفار العرب علم رسول الله
انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام ومال معهم اقوام قوي اهل الاسلام ولهذا كان يعطيهم
من الزكوة ليتالف قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم منع الزكوة
عنهم لانتهاء علته وسقط سهم ذوي القربى وهم اقارب الرسول عليه السلام
لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين
وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم
وكان لذي القربى سهم لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي عليه السلام
سهمهم لانه عليه السلام انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم
لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى

الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء علته يؤيده ما روى انه عليه السلام قال سهم ذوى القربى فى حال حيوتى وليس لهم بعد مماتى فان قلت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان يستحق نساءهم وذراريهم لعدم النصرة منهم قيل كانت منهم نصرة موانسة للقاتلين على انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا يثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل فاما الخل لا تفيد طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اى على ان الشئ يرتفع بارتفاع علته اذا غسل الثوب النجس بالخل او بغيرها من المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة المحل انما يكون بعلة وجود النجاسة فى المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة تنجس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة تزول عن المحل حسا حقيقة وحكما كما تزول بالماء قوله وبهذا اى بان علة الطهارة زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع طهارة الغسل والوضوء فان الخل يزيل النجس عن المحل وطهارة المحل عن النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء والغسل فانما عرفت شرعا باستعمال الماء المطهر وليس علتها زوال النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل نجاسة فى المحل حتى تزول عنه وانما اثر الخل فى زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يفيد طهارة الوضوء والغسل ثم بعد ذلك نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان احدهما ما اذا كان منشاء الخلاف فى الفصلين واحدا والثانى ما اذا كان منشاؤه مختلفا والاول حجة والثانى ليس بحجة مثال الاول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل اى بعدما تحققت من الاجماع

من تفسير وشرط واقسام نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وهو نوع من الاجماع
المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الاخر ضرورة
لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتتين معا او منتفيتين معا عند
الخصمين ولا قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتا والاخر منفيا فاذا اثبت احد
الخصمين واحدا منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله واذا اثبتنا ان النهي
عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا بصحة النذر بصوم يوم النحر والبيع
الفاسد يفيد الملك لانه من قال بتقرير الشرعية في النهي قال بصحة النذر وافادة
الملك في البيع الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين فاذا ثبت الاول
ثبت الاخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة النذر
وافادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهي من المشروعات يدل
على شرعيتها عندنا خلافا للشافعي رح فان قلت كيف يطابق هذا
المثال بالاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا فيهما واصلا متفقا
عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب هما ان النهي عن
التصرفات الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون الاصل خارجا عنهما
ليخرج هذان الشيئان قلت لو جعل شيئان مختلفا فيهما صحة النذر بيوم النحر
وافادة البيع الملك والاصل الذي هو المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية
يقتضي تقريرها كان مطابقا وان يجري على ظاهر عبارته ولو قلنا ان التعليق

سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه صحيح
وبيانه ان قوله انت حرة في قوله ان دخلت الدار فانت حرة سبب وعلة وضعا
لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع والشرع لكنه ههنا ليس
بسبب للحرية عندنا في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وعند الشافعي

وعند الشافعي هو سبب في الحال الحرمة ويتفرع على هذا الاختلاف في
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر او سبب
الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او ان اشتريتك فانت
حر فان الشراء والتزويج سبب للملك وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك
العبد وتزوج المرأة يعتق وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان
سببا في الحال عنده يحتاج الى المحل لينعقد ولم يوجد فيبطل الكلام كما لو قال
لاجنبية انت طالق فانه يبطل لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق
وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق وعندنا لما لم يكن المعلق
سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق ليس سببا
في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين لعدم القائل
بالفصل والكلام في هذا المثال وما بعده كالكلام في الثاني وكذا لو اثبتنا
ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم بها اي بتلك
الصفة كما انه ترتب جواز نكاح الامة على صفة الايمان قلنا طول الحرة
اي القدرة على نكاح الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعي ترتب الحكم
على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح
الامة وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعي في باب الطول في مسئلتين
احديهما ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لا يجوز نكاح الامة
مع طول الحرة وثانيهما انه الحق الوصف بالشرط فيوجب انتفاءه انتفاء الحكم
فلذا لا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق نكاح الاماء
بعدم الاستطاعة وجواز نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا كان مسئلة

الطول متفرعا على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط الا على ان ترتب الحكم

على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم اذ صح بنقل السلف ان الشافعي فرع

مسئلة الطول على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة مع

طول الحرة جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا مثاله ما ذكرنا

فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط

لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط غاية امر الوصف انه ملحق بالشرط على

من هبه في العدم عند العدم فاذا اثبتنا الحكم في الطول بان التعليق

لا يوجب العدم عند العدم يثبت الحكم في نكاح الكتابية لعدم القائل

بالفصل فكان اختلاف الحكم مع اتحاد المنشاء قوله ونظير الثاني اذا قلنا ان

القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك لعدم القائل بالفصل ويكون

موجب القتل العمد القود لعدم القائل بالفصل فانه وان كانت المسئلتان مختلفا

فيهما لكن منشاء الخلاف فيهما ليس بواحد لان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف

فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض عنده وينقض عندنا

بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات يوجب تقررها

وكذلك موجب القتل العمد القود عندنا وموجبه احد الامرين المال

او القود عنده وهذه المسئلة ليست بمتفرعة ايضا على اصل مسئلة القيء

وهو الحديث والاصل المذكور ومثل هذا القيء غير ناقض فيكون المس

ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها

لا يوجب صحة اصل اخر حتى تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني لا يمكن

لنا ان يثبت الحكم في احد المسئلتين باثباته في الاخرى اذا كان المنشا

مختلفا لا يتيسر ان يستدل مستدل كذلك في مسئلة القيء مثلا

بان يقول ان القيئ غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل و
هذا ليس بحجة لان صحة الفرع مثل اثبات ان القيئ ناقض وان تدل على
صحة ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحديث لكن لا تدل على صحة اصل آخر
تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها

فصل الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص ودلالته على ما مر ذكره فانه
لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه
القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه
نجس لا يجوز له التوضي بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس و
ذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت
حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل ثم من سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب او من السنة
ينبغي ان يكون بصريح النص وبدلالته او باشارته او باقتضائه وسائر الوجوه
التي مر ذكرها وانما قلنا الواجب طلب الحكم من كتاب الله تعالى او من السنة
اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت
عليه القبلة واخبره واحد لا يجوز التحري واذا وجد ماء واخبره عدل انه نجس
لا يجوز له التوضي لان الاخبار اقوى من التحري لان المخبر انما يخبر عن علم و
التحري دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء وعلم بيقين انه
طاهر يعمل بالظاهر وهو الطهارة في الاشياء على الاصل لكن مآله الى غالب الظن فاذا اخبره
واحد انه نجس يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواضع الاجماع محصورة
معلومة ثم اعلم ان الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في المقصود

وفي عرف الفقهاء بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم بطريقه وشرطه صيرورة المرء مجتهدا حتى يساغ له ان يجتهد ويعمل به ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام الى اخرها والامر والنهي وغيرها وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد ومتونها بان يعرف نفس الاخبار التي يتعلق بها الاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف فهي محصورة وفيها تحقيقات مذكورات بان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لمسلم والسنن لابي داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل وينبغي ان يعرف المفتي مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه باب القياس وباعتبار ان العمل بالراي دون العمل بالنص قلنا ان

الشبهة في المحل اقوى من الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الفصل الاول فاعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي قد تكون شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وهي المرادة بالشبهة في الظن وذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه وقد تكون شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل الشرعي المنافي للحل والحرمة مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحقق كلاهما فلا بد ان يكون الثاني لنشوه عن النص اقوى من الاول لاستناده الى الراي والظن ولهذا الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه مثاله فيما اذا وطي جارية ابنه لا يحد وان قال علمت

انها علی حرام ویثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك له فی مال الابن
تثبت بالنص قال علیه السلام انت ومالك لابیك فسقط اعتبار ظنه فی
ذلك ولو وطی الابن جاریة ابیه یعتبر ظنه فی الحل والحرمة حتی لو قال
ظننت انها علی حرام یجب الحد ولو قال ظننت انها علی حلال لا یجب الحد لان
شبهة الملك فی مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رایه ولا یثبت نسب
الولد وان ادعاه واللام للملك یقال هذا المال لزید یراد به ملكه الا ان حقیقة
الملك ساقط بالاجماع فیه بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف ما اذا وطی
الابن جاریة ابیه حیث یعتبر ظنه فانه شبهة فی الفعل لان شبهة الملك
له لم تثبت بالنص وانما نشات باعتبار الانبساط بین الاب والابن فی الاموال لانه
لما كانت الاملاك متصلة بینهما والمنافع دائرة من غیر ضنة ظن ان مال
الاب وجاریته حلال له فلهذا اعتبرت هذه الشبهة فی سقوط الحد لان العقوبات
مما تندرئ بالشبهة الا یری ان قوما لو سقوا علی مائدة خمرا فمن علم منهم انه
خمر یجب علیه الحد ومن لم یعلم لا یحد دون النسب والعدة حیث لا یثبتان به
لان الفعل تمحض زنا فی نفسه بخلاف الشبهة فی المحل لانها نشات عن دلیل
شرعی ولا یرد علیه ما لو وطی جاریة اخیه او اخته وقال انی ظننت انها تحل
لی فانه لا یجعل الجهل فیه شبهة فی سقوط الحد لان منافع الاملاك
بینهما متباینة عادة فلا یكون هذا محل الاشتباه فلا یصیر شبهة ثم اذا
تعارض الدلیلان علی المجتهد فان كان التعارض بین الایتین یمیل الی السنة وان كان
بین السنتین یمیل الی آثار الصحابة والقیاس الصحیح ای ان كان التعارض بین النصین
وتعذر الجمع بینهما فالسبیل فیه الرجوع الی طلب التاریخ فان علم التاریخ وجب العمل
بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم یعلم سقط حكم الدلیلین لتعذر

العمل بهما او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن
بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما
فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه لا نص فى الحادثة
نص فلا بد من طلب دليل آخر ليتعرف منه حكم الحادثة فان كان التعارض بين
الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وان كان بين السنتين وجب المصير
الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من
جوز تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وجب المصير
الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يجب تقليد الصحابى فيما يدرك
بالقياس وجب المصير اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس
وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى وهذا الاختلاف بين العلماء لم يذكره
المصنف احدهما على الآخر رعاية للمذهبين واذا تعارض القياسان عند المجتهد
يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا احتاج الى العمل وان لم يكن له حاجة الى العمل
يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعى يصار
اليه فيجب العمل باحدهما بالتحرى وهذا عندنا وعند الشافعى يعمل باحدهما من غير
تحرى لان كل واحد من القياسين حجة شرعا فيثبت له الخيار من غير التحرى كما فى
انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا يدرى ايهما الحق والصواب كما فى
النصين فقلنا يحكم برأيه ويعمل بشهادة قلبه لان فى قلب المؤمن نورا يدرك
بالفراسة الحق عن الباطل قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة له للتعيين بخلاف
انواع الكفارات لانه مخير فى اتيان واحد منها والجمع لان كل واحد منها حق

وصواب وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما
بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس
للثوب بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان العمل بالراي انما يكون عند انعدام دليل سواه
شرعا اي على ان العمل بالراي وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره وقلنا
كذا ايضا لو كان محتاجا الى الشرب وليس عنده ماء طاهر حل له ان يتحرى لانه ليس
للماء بدل في حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحري
وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على
الثوب الاخر لا يجوز له ان يصلي العصر بالاخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد
التحري وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة
اخرى توجه اليه لان كل واحد منهما تحرى والاول تاكد بالعمل والثاني مجرد التحري
فلا يصلح معارضا للاول فكيف يكون مناقضا والاول تقوى باتصال العمل به و
ترجحت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح بحجة
بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا مضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهادا
آخر بينا فيه لم ينقض الاول بدلا في القبلة مما يحتمل الانتقال فما كان نقض الحكم بمنزلة
نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب لو جاز العمل بالاجتهاد في
المستقبل على خلاف الاول لادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل
وجعل التحري حجة ضرورة صار العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا العمل بالاخر
صار ذلك ايضا صوابا والتحري الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق وهو باطل
بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك بمنزلة
حكم النسخ الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق وعلى
هذا مسائل جامع الكبير في تكبيرات العيدين وتبدل راي العبد كما عرف

اختلفت الصحابة فيها فقال بعضهم يكبر تسعا وبعضهم يكبر ثلث عشر و
بعضهم يكبر خمسة عشر فاذا اقتدى الامام وهو يرى تكبيرات ابن عباس فمن خلفه
ثم راى تكبيرات ابن مسعود يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب **البحث الرابع**
في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما **فصل**
القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة وهذا
مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الامة في كل عصر خلافا لبعض اهل الهواء
كالشيعة والخوارج وقد ورد في ذلك اي في حجية القياس شرعا الاخبار والآثار كثيرا
مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه
الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى ثم قال ء م فان لم تجد فقال
بسنة رسول الله قال عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد فيه برايي
فصوبه الرسول عليه السلام وضرب على صدره فقال عليه السلام الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله على ما يحب ويرضى وهذا دليل على جواز العمل با
القياس عند عدم النص من الكتاب والسنة وروى ان امرءة خثعمية
منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج اي وجب عليه وهو لا يستمسك على الراحلة اي
لا يقدر على ان يستقر بنفسه وضبطها والثبات عليها افيجزي اي يكفي ان احج عنه
فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت اما كان يجزيك فقالت
بلى فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء فالحق رسول الله عم الحج في
حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء
وهذا هو القياس وروى ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعي
في كتابه المسمى بالشامل من قيس بن طلق عن ابيه طلق بن علي انه قال جاء

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه بدوى فقال يا نبى الله ما ترى فى مس الرجل ذكره
بعدما توضأ فقال عليه السلام هل هو الا بضعة منه اى قطعة لحم وهذا هو
القياس لانه عليه السلام قاس هذا العضو على سائر اعضاء الرجل
فانه لو مس غيره من الاعضاء لا ينتقض الوضوء فكذا هذا وسئل ابن
مسعود عمن تزوج امرءة ولم يسم لها مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد
فيه برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد يعنى به عن نفسه
فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط شروط صحة القياس
خمسة احدها ان لا يكون فى مقابلة النص والثانى ان لا يتضمن تغيير حكم من
احكام النص والثالث ان لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه والرابع ان يقع
التعليل لحكم شرعى لا لامر لغوى وخامسها ان لا يكون الفرع منصوصا
عليه مثال القياس فيما حكى ان حسن بن زياد سئل عن القهقهة فى الصلوة
فقال انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة فى الصلوة لا ينقض
به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينقض بالقهقهة وهى
دونه فهذا قياس فى مقابلة النص وانما شرطنا هذه الشروط اما الاول
فلان القياس دليل ظنى فلا يصح مقابلا للنص ومخالفا له وكذا الشرط
الثانى لان تغيير حكم النص ابطال له واما الثالث فلان القياس تعدية
حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل واذا لم يفهم الاصل معنى اى علة لا يتأتى
القياس واما الرابع فلان مبنى القياس على اشتراك الاصل والفرع فى العلة
ولا علة فى وضع الاسم للمسمى لتعدى بها الاسم الى غيره وانما دلالة الاسم
على المسمى فللاستعمال وذلك مفقود فى المستعار واما الخامس فلان
التعدية ان كانت على وفاق النص الذى فى الفرع فلا فائدة فيه وان لا نسب

على خلافه فهي باطلة لمناقضة حكم النص وهو حديث الاعرابي الذي في عينيه سوء
وقد سبق في قسم السنة في تقسيم الراوي وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز
مع الامينات كان هذا مقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله
واليوم الآخر ان تسافر ثلثة ايام ولياليها الا معها ابوها او زوجها او ذو رحم محرم منها
قوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم بالاتفاق فيجوز مع الامينات كما هو مذهب
الشافعي رح والجامع وقوع الامن عن الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات الامينات
وهذا القياس مخالف للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه المسافرة مع
الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق سواء كانت
مع الرجل ومع المرأة الامينة او غيرهما وللخصم ان يقول ان الامينات الحقت بهما
فكانت في معناهما ومثله لا يفيد مخالفة النص كما في قوله عليه السلام انما الوضوء على
من نام مضطجعا الحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثاني
وهو ما لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص ما يقال النية شرط في الوضوء بالقياس على
التيمم فان هذا يوجب تغييرا لآية الوضوء من الاطلاق الى التقييد وكذلك اذا قلنا
الطواف بالبيت صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا
يوجب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية والطواف قد مر
البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه قولهم في جواز
التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه
روي انه عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره
من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بالنص
على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم
الماء حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر يخطأ عادة وليس غيره في معنى الماء

لانه لیس بقائم کالماء وما ثبت بخلاف القیاس لا یقاس علیه غیره او قال لو شج
رجل فی صلوته او احتلم بنی علی صلوته بالقیاس علی ما سبقه الحدث لا یصیر لان
الحکم فی الاصل لم یعقل معناه فاستحال تعدیته الی الفرع ای لو قال احد لو شج
رجل فی صلوته ای شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه الدم او احتلم یبنی علی
صلوته بعد الوضوء بالقیاس علی ما سبقه الحدث فهذا القیاس لا یصیر اذ الحکم فی
الحدث ثابت بالنص علی خلاف القیاس لان الحدث ینافی الصلوة لانه ینافی الطهارة
ولا صلوة الا بطهارة والشیء لا یبقی مع منافیه وما ثبت بخلاف القیاس لا یقاس علیه
غیره فان قلت هذا الحکم ثابت بالنص وهو قوله علیه السلام من قاء او رعف او امذی
فی صلوته فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلوته ما لم یتکلم وهو وارد فی القیء والرعاف
والمذی والبناء ثابت فی سائر الاحداث بالقیاس علیها فلو لم یکن الحکم
معقول المعنی لم یتعد الی غیره قلت ذلک ثابت بطریق الدلالة لا بطریق
القیاس لان غیر القیء والرعاف من الخارج من غیر السبیلین مما یسبقه
کثیرا کالقیء والرعاف بل اسبق واکثر وقوعا منهما فیثبت الحکم فیه دلالة
والشج انما یحصل بقصد من غیره والاحتلام لا یکثر وقوعا مع ان فیه عملا
کثیرا کذا قالوا وبمثل هذا قال اصحاب الشافعی فی قلتان نجستان اذا اجتمعتا
صارتا طاهرتین فان افترقتا بقیتا علی الطهارة بالقیاس علی ما اذا وقعت فی
القلتین فانه لا یتنجس لقوله علیه السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا ای لا یصیر
نجسا والقلة مائتان وخمسون منا لکن نقول هذا القیاس غیر صحیح لان الحکم
لو ثبت فی الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة فی القلتین کان غیر معقول
معنا لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا یعقل معناه وانما قال
لو ثبت فی الاصل اشارة الی ان هذا الحدیث لیس بحجة لان فی ثبوته

قيل لانه ضعفه ابو داؤد وهو كان من ائمة اهل الحديث يرجع اليه
في تحقيق الحديث ولانه روي ان ابن عباس وابن زبير امرا بنزح ماء
زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما فعلم انه شاذ في حادثة يعم
بها البلوى فلم يكن خبر الوضوء مما مسته النار والقلة ايضا اسم مشترك
فانها اسم لراس الجبل والجرة وغيرهما فلهذا قال المصنف ان هذا الحديث
غير مسلم وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح ومثال الرابع اي مثال فوات
الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ
المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون خمرا
ايضا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد
شارك النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة
مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا النوع
من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ثم لا يطلق
هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة في الاسامي اللغوية
لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك
لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام فاذا اثبتنا الحكم بما هو اعم
من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان في
الاصل معنى هو غير السرقة وان الشرع جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام
فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير
الخمر قوله وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس
وهذا عندنا واصل الاختلاف ان اثبات الاسماء بالقياس جائز لما ذكر
في اصول الفيروزآبادي في مذهب الشافعي ان اثبات الاسماء بالقياس

ومن اصحابه من قال لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة دليلنا هو ان النحويين
اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من
العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل ونصب مفعول علموا
انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا المفعول لكونه مفعولا فحملوا عليه
كل فاعل وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه فاذا اثبتوا اسم
الشيء لشيء اخر اعطوه حكمه ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف
وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه وهو ليس بخمر لان الخمر هو ني
من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم خاص له
باتفاق اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث
والمنصف ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وغلى ولهذا يكفر مستحل الخمر
ولا يكفر مستحليها ويجب الحد بشرب قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من
الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها
وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع يده قوله هذا اي اثبات
الاسم بالقياس من الخصم كما اعترف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع للمنصف
واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر الخ هذا
منقوض بمسائل الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم بامر اعم من
المنصوص وغيره ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا
عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا يجوز
بالقياس على كفارة القتل اي مثال فوات شرط الخامس انهم قالوا لا يجوز
اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
فان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا

القياس فاسد لان الرقبة فى كفارة اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الايمان
فى النص فكان موجب النص اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت او كافرة فكان
شرط الايمان ابطال موجب النص وهو اطلاق الحكم والجامع الظاهر فى خلال
الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم اعلم انه تعالى قال فى كفارة الظهار
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فانه شرط فى الصيام خلوه عن المسيس واطلق الاطعام فكان
موجبه جواز الاطعام على الاطلاق فلو شرط فى الاطعام خلوه عن المسيس بالقياس
على الصوم لان كل واحد منهما كفارة الظهار كان تركا لاطلاق النص بالقياس
ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع اعلم ان المحصر اذا لم يقدر
على الهدى يبقى محرما ولا يتحلل بالصوم عندنا وقال الشافعى حل بالصوم
كالمتمتع اذا لم يجد الهدى والجامع العجز قلنا ان الفرع وهو المحصر منصوصا
عليه بخلاف حكم القياس وهو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
محله والمتمتع اذا لم يصم فى ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء
رمضان اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدى فانه صيام ثلثة ايام اخرها يوم
عرفة وسبعة اذا رجع فان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجز الا الدم
وقال الشافعى واذا فاته الصوم الى عرفة لم يجز الصوم فى ايام التشريق لانه
منهى عنه فاذا لم يصم يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان والجامع
ان كلا منهما صوم موقت فات عن وقته قلنا هذا القياس لا يصح لان
الفرع منصوص عليه لما روى ان عمر رض اذن رجلا قال له تمتعت ولم
اصم حتى مضى يوم عرفة فقال عليك الهدى اه فان قلت هذا قول
الصحابى وليس بنص حتى يترك به القياس الا يرى ان اربابا لمذاهب

بحال الفهم كثيرا اما الراي في مسائل الفقه قلت الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالراي
على المختار لانه محمول على السماع والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس
الشرعي انما قيد به احترازا عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة
وعن القياس العقلي وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في
غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه قوله هو ترتب
الحكم على معنى وترتب الشيء على الشيء ثبوته عليه وبثبوته به اختلف القائسون فيه فقال
مشايخ العراق الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة
وضعت دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشايخ سمرقند
ان الحكم يثبت بالعلة في النص بمعنى وجد مثله في موضع آخر يتعدى اليه وهو
قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا في الميزان فعلى هذا قول ترتب
الحكم الخ اشارة الى القول الثاني وانقلب القياس هو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واما ترتب الحكم في الاصل على العلة هو تعليل لا قياس فكيف
يستقيم قوله هو ترتب الحكم على معنى قلت قوله في غير المنصوص متعلق بقوله ترتب
الحكم ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب وبالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد
والاستنباط اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا على
انه لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم
فان التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان
اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة وكذا وصف الحرية ووقاع الاهل
حتى تجب الكفارة على العبد او بالزنا ووطي الامة واتفقوا ايضا على انه لا يعمل
بكل وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون
المعنى علة وهو اما الكتاب والسنة او الاجماع او الاجتهاد والاستنباط

مثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج
في الاستيذان في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم
بعضكم على بعض بيانه انه تعالى امرنا باستيذان العبيد والذين لم يبلغوا الحلم
في ثلث اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن
بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان فيما بين هذه الاوقات وبين علته كثرة
الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني ان بكم وبهم حاجة
الى المخالطة والمداخلة يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام
فلو لزم الامر بالاستيذان في كل وقت لادى الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله
صلى الله عليه وسلم حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال انها
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس اصحابنا جميع ما
يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة الطواف فيه بيان وتاثير
ان الطواف علة لهذا الحكم حيث علل عليه السلام بسقوط حرج النجاسة بهذه
العلة وكذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بين ان الافطار
شرع للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم
من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال
ابو حنيفة المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا آخر يقع عن واجب آخر
لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان
يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة
الواجب اولى قوله وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض والمسافر
بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان ان اباحة الافطار
للمريض والمسافر تيسيرا عليهم بان يساوي الافطار والصوم عندهم

ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما في نظرهم لمصلحة قوله وباعتبار هذا
المعنى اي باعتبار ان الصوم ساقط بالترخص فان قيل كيف يصح اختيار
الصوم عن العبد لان في الصوم مشقة واللائق بالعبد ان يختار
ما هو الارفق وهو الافطار اذ اختيار الاشق وترك الايسر ينزع الى
الربوبية والشركة ولهذا كره الاكمال بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل
لا في الاكثر قلت في الصوم ايضا يسر موافقة المسلمين لان البلية اذا
عمت طابت وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه يتفرد
بالصوم ويرى الناس ياكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة
فان اليسر فيها متيقن في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر
ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على من
نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام مضطجعا فانه
اذا نام استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه
العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى
الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر وكذلك قوله عليه السلام للمستحاضة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل
انفجار الدم علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل
استرخاء المفاصل علة لان قوله فانه انما يذكر مثله للعلية في كلامهم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك كلمة ان يذكر لبيان العلية كما
في القول الشاعر بكرا صاحبي قبل الهجير ان ذلك النجاح في التبكير
وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون وكذلك قوله عليه السلام
توضئي وصلي قد مر ذكره ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغر

علة لولاية الاب فى حق الصغير فيثبت الحكم فى حق الصغيرة لوجود العلة
والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الاب فى حق الغلام فيتعدى الحكم الى
الجارية بهذه العلة وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة فى حق المستحاضة
فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة فى له مثال العلة المعلومة بالاجماع
فيما قلنا اى اصحاب ابى حنيفة وغيرهم الصغر علة لولاية الاب فى حق
الصغير فثبت الحكم فى حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن القيام
لمصالحه فلذا جعل للولى ولاية عليه ليقوم بامور ه فان قلت فقد ذكر
فى كتب علمائنا ان عند الشافعى العلة فى هذه المسئلة البكارة و
لهذا لايجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة واثبت له ولاية على البكر البالغة
لوجود البكارة فى هذه دون الاولى فانى يصح ثبوت علية الصغر بالاجماع
قلت سلمنا انه كذلك فى الصغيرة لكنه انما جعلنا الصغر علة بالاجماع
فى الصغير لانه مولى عليه على الاطلاق بالاجماع فيثبت ان ولاية الانكاح
فى حقه لعلة الصغر لا غير ثم بعد ذلك نقول القياس على نوعين احدهما
ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت فى الاصل والثانى ان يكون
من جنسه مثال الاتحاد فى النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح فى
حق الغلام فيثبت ولاية الانكاح فى حق الجارية لوجود العلة وبه يثبت
الحكم فى الثيب الصغيرة وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر
الهرة فيتعدى الحكم الى سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام
عن عقل علة لزوال ولاية الانكاح فلزوال الولاية عن الجارية بحكم هذه
العلة ومثال الاتحاد فى الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط حرج
الاستيذان فى حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه

ثبوت الحكم بالقياس عليه لوجود العلة المذكورة [illegible]

العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذا الصغر

علة ولاية التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم

هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الاب في حق المال

فتزول ولايته في حق النفس بهذه العلة والمراد بالاتحاد في النوع ان

يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكنه يتغاير المحلان كما ان ولاية الانكاح

اتحدت في المحلين في الجارية والغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين

في الهرة وسواكن البيوت وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسئلة

ان الولاية في الجارية تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة

دون الثيب الصغيرة وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على

العكس والاتحاد في الجنس ان يشترك الحكمان في وصف ويختلفان

في وصف كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال ومثل حرج

الاستيذان وحرج النجاسة ثم لا بد في هذا النوع من القياس من

تجنيس العلة بان يقول انما يثبت ولاية الاب في مال الصغيرة

لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا

يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في

نفسها فوجب القول بولاية الاب وعلى هذا نظائره قوله من تجنيس العلة

اي بيان ان العلة معنى عام يتحد المنصوص وغيره لثبوت حكم

المنصوص في جنسه من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال الصغيرة

بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال والنفس فلهذا اثبتنا الولاية على

النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله فحكم القياس الاول وهو ان يكون حكم الفرع والاصل

في النوع ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحدا في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان

في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا النوع ان يقول مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيب لان الثيب صارت لها قدرة التصرفات بنفسها لزوال حيائها فيقول هذا لا يضر لثبوت الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف آخر هكذا قيل وحكم القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فساده بممانعة التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها الاصل والفرع فلا تؤثر في حكم الاصل وبالفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي عاجزة عن التصرف فيها ومثل هذه لم توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم ان في هذا المقام اشكال من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيها ان الفرق اذا كان في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره لا بالاول ولا بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم الاول عن الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو العلة المستنبط بالراي والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه اعلم انه اذا لم يوجد نص او اجماع دليلا على العلة اختلف القايسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تاثيرا واخالة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاخالة وهي ان يقع في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة وعندنا هي الملائمة والمناسبة وهي ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم

وينقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح
بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي
هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد
ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب فقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع
يضاف الحكم اليه لمناسبة لا بشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا راينا
شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير
وليحصيل مصالح الثواب وهذا كما عللنا في ولاية الانكاح في الصغير بعلة
الصغر للمناسبة لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز فكان
هذا تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع
الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة في مال الصغير بالاجماع وانما يشترط
هذا لوجوب العمل بالوصف لان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد ولا بد
لوجوب القضاء بشهادة الشاهد من العدالة وهو اجتنابه عن محظورات دينه
واجتنابه عنها يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب في الشهادة ايضا فظهور
اثر الوصف في موضع آخر يدل ظاهرا على انه مؤثر في موضع النزاع فهذا يوجب
العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة فيجوزه ولا يوجبه كما اشار بقوله
اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع
الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع
يوجب العمل عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه
ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري وحكم هذا القياس ان يبطل
بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا

يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على الظن وقد بطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب اى بالفرق بين الاصل والفرع فى الوصف المناسب لان عنده اى عند وجود الفرق يوجد مناسب فى الاصل المقيس عليه سوى الوصف الذى عللتموه به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثانى بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور اى على ما ذكرنا من الانقسام الثلثة والفرق بينهما ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة تزكية الشاهد المعدل من المزكى لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكى والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذى ظهر عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة على ان هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه ومناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة بدليل من نص واجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة المستور يقتضى ان لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم فى موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثانى وللقائل ان يقول فعلى هذا لا فرق بين النوع الثانى والثالث فى التحقيق فافهم

فصل

الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة لما فرغ الشيخ من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة شرع فى بيان دفعه

واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثانى منع الحكم وهى ان يوقع

سوال على المعلل وهي اشباه المناظرة واصلها لان المناظرة وضعت على مثال
الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي
ذكره اثباته على السائل والسائل مدعا عليه كان سبيله الانكار كما ان سبيل
المدعى عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير
الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب تنزل في الحكم يتجاوز
السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب بالعكس
ثم بالمعارضة فاذا ازال الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب مثاله اي مثال
المنع في الوصف في قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط
بموته ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي العلة
للحكم وهو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا الوصف فنقول لا نسلم
وجوبها بالفطر بل عندنا يجب براس يمونه ويلي عليه فان قيل لا يستقيم
هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس لهذا القياس
مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية كالديون التي تحققت اسبابها
او يجعل هذا قياسا بلا مقيس عليه فيسمى هذا تعليلا وقد تقرر تحقق المسائل
في باب الاسباب وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك
النصاب كالدين قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب
قوله فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين بعد حولان الحول ثم تأدية الزكوة جعل وجوب
قدر الزكوة علة للحكم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال وانما نمنع هذه
العلة فنقول لا نسلم ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب في
الذمة ولئن قال الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة
قلنا لا نسلم بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية

اى قلنا لا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم منع
رب الدين عن ان ياخذ مقدار دينه من مال مديونه حتى اذا خلى المديون
بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة الدين وان لم ياخذ الدائن المال وهذا
اى قولنا لا نسلم بان وجوب الاداء ثابت من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء
وجوازه من قبيل الاحكام وللقائل ان يقول الحكم فى هذا القياس عدم
سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين
الاصل والفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم
وكذلك اذا قال المسح ركن فى باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لا
نسلم بان التثليث مسنون فى الغسل بل اطالة الفعل فى محل الفرض زيادة
على المفروض كاطالة القيام والقراءة فى باب الصلوة غير ان الاطالة فى
باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل وبمثله نقول
فى باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب اى وكذا اذا قال
القائل باثبات سنية التثليث فى مسح الراس المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فى الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن فى الوضوء قلنا لا
نسلم ان التثليث مسنون فى الغسل فمنعنا الحكم وهو سنية التثليث فى
المقيس عليه وهو الغسل فى الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس
بسنة مقصودة فى الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية فى التكرار انما اثره فى
سنية التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض
ولانه الاصل فى سائر الاركان والتكميل انما يكون باطالة الفرض فى محله فيما
امكن الا يرى ان القيام والركوع والسجود انما يكون تكميلها باطالتها لا بتكرارها و
كذا القراءة الا انا لم نجد محل الاطالة فى الغسل لان المفروض استغرق محله كان الاطالة

تكميلا في غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل و العمل
بالاصل ممكن في مسح الراس فقلنا بالاطالة فيها الى الاستيعاب ولكن لك قال
تقابض البدلين في بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود فانه شرط تقابض
البدلين في عقد الصرف والجامع ان كلا منهما مال يجري فيه الربوا قلنا
لا نسلم بان التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع
النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط التقابض خلفا عن
التعيين فلا يكون شرطا باصله عندنا اي قلنا لا نسلم ان التقابض شرط
في عقد الصرف بل الشرط تعينها وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض
البدلين لان النقود لا يتعين بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان
في العقود والفسوخ لثبوتهما في الذمة ولهذا اذا ابتاع سلعة بدراهم
معينة جاز ان يؤدي مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين قبل
القبض اذا عين واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة
وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد في باب الوضوء
فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل في المحدود قلنا المرفق حد الساقط
فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل في المحدود اي واما القول بموجب
العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم المدعا فالظاهر بهذا القياس فحق بيانا
ان معلولها اي معلول هذه العلة بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما في
مسئلة المرفق فان المعلل اي القائس ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل
يسلم ان هذا الوصف وهو كونه حدا في باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا
وهو انه لا يدخل تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت المحدود
والمحدود ههنا الجانب الساقط والجانب المغسول والمرفق حد الساقط لا حد الغسل

فلا بد من حمل التحت الساقط وكذلك يقال صوم رمضان صوم مفروض فلا يجوز بدون
التعيين اي لا يجوز بمطلق النية وبنية النفل كصوم القضاء قلنا صوم الفرض
لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد
التعيين ههنا من جهة الشرع اي قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين
فهذا تسليم ما ادعاه المعلل علة وهو انه لا يجوز بدون التعيين
عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين من جهة
الشرع وتعيين الشرع فوق تعيين العبد ولئن قال لا يجوز بدون
التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين لا
ان التعيين ثمه لم يثبت من جهة الشرع ولذلك شرط تعيين العبد
وههنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد وحاصل هذا
الجواب الممانعة في شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل لانه
انما شرط التعيين في الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفي
الفرع يوجد التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين المثالين
المذكورين فرق في الدفع وهو ان المثال الثاني انقطاعا من المثال الاول
على ما تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان
احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم والقلب في اللغة
تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها وفي الاصطلاح هو
بهذا المعنى تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو نوعان
احدهما ان يجعل السائل معلولا اي حكما ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل
علة ما جعله المعلل معلولا وفيه ابطال التعليل بابطال عليته لجعلها
حكما وهذا القلب في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشيء اسفله

واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل ما كان حكما في الاصل علة لحكم آخر فاما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بحفنتين من الطعام فقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجرى فيه الربوا في القليل والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجرى فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير حكما وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه كما يقول الاثمان انما يجرى الربوا في كثيرها لانه يجرى في قليلها وقول المصنف في المثالين كالاثمان وكالصبي يخل بالمقصود وكذلك في مسئلة الملتجي الحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علته معلولا لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة الشيء ومعلوله قوله في مسئلة الملتجي وهي ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا وقال الشافعي رح يقتل فيه بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص اتفاقا فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان هذا حاصل قولهم في هذه المسئلة وان لم يكن هذا مورد القلب والنقض المذكور في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس توجب حرمة اتلاف الطرف وان كان مورد القلب ما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم دليلا للمدعا الا بضم مقدمات

وبيانه ان حرمة اتلاف النفس علة لحرمة الطرف كما في صيد الحرم فان حرمة
طرفه انما يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة في الملتجي فعلم ان حرمة
النفس ايضا غير ثابت والا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل والنوع الثاني من
القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادّعاه من الحكم علة لضد ذلك
الحكم فيصير الوصف الذي علل به حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا
كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا لك
عليك فقلبته وجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك
مثاله صوم رمضان صوم فرض فيشترط فيه التعيين كالقضاء اي مثاله في
صوم رمضان انه صوم فرض فيشترط فيه تعيين النية كصوم القضاء قلنا
لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم بحيث شرعا كالقضاء
واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل على وجه يكون المعلل
مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع العكس لغة ان يرد الشئ الى
السنة الاولى وفي الاصطلاح ان يتمسك السائل باصل المعلل اي بما جعله
اصلا مقيسا عليه لضد ما فرع المعلل اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا
وهو الحكم المدعى بالقياس فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو نفس
معنى القلب المذكور ويدخل فيه فساد الوضع على ان المثال المذكور للعكس
لا يطابقه لانه ليس فيه نفي الزكوة من حلى النساء قلت ما تحقق من معنى
العكس المذكور في نسخ الاصول ومثاله من الامثلة المذكورة فيها هو ان يعلل
السائل باصل المعلل لنفي حكم المعلل بنفي لازم الحكم الاول وبنفي نظيره على وجه
يضطر المعلل الى المفارقة بين الاصل والفرع مثاله اي مثال العكس قول
اصحاب الشافعي في مسئلة الحلي الحلي اي حلي النساء اعدت للابتذال فلا تجب

الزكوة فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا يبطل بالعكس
لوكان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر
المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع فالمراد به ان
يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع فالمراد به ان يكون
قياس المعلل فاسدا في اصل وضعه بان يجعل العلة وصفا لا يليق بالحكم
فاورد عليه السائل بيان فساده مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين
اختلاف الدين اعترض على النكاح فيفسد كارتداد احد الزوجين فانه جعل
الاسلام علة لزوال الملك فقلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا
في زوال الملك قوله مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين انه تقع الفرقة
بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الآخر فقالوا
لان في اسلام احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة قلنا هذا
فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك والاسلام عهد عاصما
للملك والحقوق كما اذا اسلم في دار الحرب فقد عصم نفسه وماله وولده
الصغير فلا يكون مؤثرا في زوال الملك وكذا الخ في مسئلة طول الحرة انه
حر قادر على النكاح فلا يجوز له نكاح الامة كما لو كان تحته حرة قلنا وصف
كونه حرا قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز قوله
في مسئلة طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة يقول الشافعي انه لا يجوز
نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لانه حر قادر على نكاح الحرة فلا يجوز له نكاح
الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل القدرة على
النكاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة
فلا يكون من اثر القدرة واما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط

له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود العلة وتخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما واما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان ياتي السائل بدليل آخر ينفي حكم دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الدليل وان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكرنا وهو الظاهر

فصل الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي والحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا وتسمى الواسطة علة لما تم البحث من دلائل الشرع وهو الاصول الاربعة فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها وشروطها وعللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق بسببه لانه يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة في الحكم والحكم يوجد عند وجود الشرط فالسبب ما يكون طريقا ووسيلة الى المسبب وهو الحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق فان معناه اللغوي الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان الطريق سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي وكما جاء السبب في اللغة بمعنى الطريق جاء بمعنى الحبل ايضا لان الحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء وتسمى الواسطة علة مثاله

فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب التلف بواسطة توجد
من الدابة والطير والعبد فانه سبب تلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت
الدابة وضلّت فتلفت فكان تلفها بواسطة خروجها وهو علة تلفها وكذا
اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج الطير واسطة بين تلفه وبين فتح القفص
وكذا اذا حلّ قيد العبد حتى ابق فان تلف العبد وجد بواسطة ابقه وبين حل قيده
وهو ذهاب العبد والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب
لانها تؤثر في الحكم ويثبت بها والسبب يفضي اليه لا غير فكانت اولى باضافة الحكم اليها
الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب ح وعلى هذا قال اصحابنا اذا
دفع السكين الى صبي فقتل به نفسه لا يضمن اي الدافع ديته لانه تخلل بين التلف وبين
دفع السكين علة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين من يد الصبي
فجرحه يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختياري له فلم يكن الهلاك مضافا الى
فعل الاهلاك باختياره بل باعتبار الآلة التي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف الزم
من الامساك اليه فصار الدفع سببا في حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي سقوط السكين
عن الصبي مما تعذرت الاضافة اليها لانه ليس بفعل اختياري ولو حمل الصبي على الدابة فسيّرها
الصبي فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان سببا للتلف
لكن اعترضت عليه علة وهي سير الدابة وهو فعل اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم
الى العلة ولو دل انسانا على مال الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه اي او دل
انسانا على نفس الغير فقتله اي الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم الطريق
لا يجب الضمان على الدال في هذه المسائل الثلث لان الدلالة سبب محض اذ هي
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما علة تصلح اضافة الحكم اليها وهي
فعل المدلول الذي باشره باختياره فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل متفرعة عن الا

وهو ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط

السكين فانها اضيف حكمها الى السبب وهو متفرعة على الاستثناء المذكور قوله

وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره

على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب

عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس

الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية

انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع اثر الجناية

بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع والمحرم

ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم الى السبب

فاجاب بان الضمان على المودع انما هو لجنايته على مال الوديعة وترك

الحفظ الذي التزمه بعقد الوديعة وتضييعه اياها فكان ضامنا بمباشرة

هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق

التسبيب وبان الضمان على المحرم انما يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه

بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة

سبب لتلف الصيد قوله الا ان الجناية جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك

ليضمن بمجرد الدلالة بدون ان يتصل بالقتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر

بالقتل لانها انما صارت جناية بازالة امن الصيد وازالته بعرض الانتقال

والانتقاض لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود

آمنا كما كان فصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يصبه وقد يكون

السبب بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم اليه

مثاله فيما لتلف العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لانه

لانه لما ثبتت العلة بالسبب يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه
ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيئا ضمن السائق والشاهد اذا اتلف
بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد لان سير الدابة
يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى الشهادة لما انه لا يسعه
ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك
بمنزلة البهيمة بفعل السائق قوله ضمن السائق لان اصابة بدنها بدنها
وان كان علة التلف لكنها حدثت بالسوق لان السوق يحمل الدابة على
الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره وكذلك مسئلة الشهادة
لان القاضي كالبهيمة مجبولة على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام
مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على المكلف
ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب لما في التكليف على العمل
بحقيقة العلة من الحرج فلذا اسقط اعتبار العلة في الحكم ويدار الحكم
على السبب مثاله في الشرعيات النوم الكامل بالاضطجاع والاتكاء فانه لما
اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم
قوله اقيم مقام الحدث لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث
والاطلاع على وجود الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على
استرخاء المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده حادثا بالنوم فاقيم
مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال
النوم حتى اذا نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذا الخلوة
الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي سقط اعتبار حقيقة الوطي ويدار الحكم على صحة
الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا خلا الزوج بامرئة وليس

هناك مانع من الوطي كصوم ومرض وحيض كانه وطيها اقامة للخلوة مقام
الوطي لذا اسقطا اعتبار حقيقة الوطي وبدار الحكم على صحيحة الخلوة بان لم يوجد
مانع فيجب المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فان قلت
تعذر الاطلاع على الوطي لهما ممنوع حتى لو توافقا على انتفاء الوطي يجب ان لا يحكم
بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان توافقهما تواضعا منهما بالمصلحة
من المصالح فتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع والناس غيرهما
لم يشهدوا عندهما وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة في حق الرخصة
سقط اعتبار حقيقة المشقة وبدار الحكم على نفس السفر حتى ان
السلطان لو طاف اطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كانت له
الرخصة في القصر والافطار وان لم تكن في سفره هذه المشقة فيبقى
بقيد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها
لم تكن له الرخصة قوله وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا
للكفارة لانها ليست بسببها في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود السبب
واليمين ينافي وجود الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث وبه ينتهي
اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سببا مجازا
فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق
ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافي بينهما جواب نقض
يرد على ما ذكر اولا وهو ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم مفضيا اليه
واليمين سبب الكفارة ولذا انضاف اليه يقال كفارة اليمين مع انه ليس
بموصل اليها بل اليمين ينافي وجوب الكفارة لان الكفارة لا تجب الا
بالحنث واليمين انعقد للبر وشرعت له والبر ينافي الحنث فكان

اليمين مانعا للحنث والحنث لازم الكفارة والمنافي للازم منافٍ للملزوم
وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه
منافٍ لهما لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها
عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان اليمين اى التعليق مانعا لوجود الشرط
وهو لازم للجزاء والمنافي للازم منافٍ للملزوم ومعنى قوله وبه ينتهي
اليمين اى بالحنث والتعليق بالشرط انه اذا فعل بخلاف موجب اليمين
ارتفع اليمين ولهذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق
الا فى كلمة كلما لانها ايمان لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل
ان يؤول اليه بان خالفه ولزم الكفارة والجزاء فسمي سببا مجازا كما
ان العنب يسمى خمرا فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا **فصل** الاحكام
الشرعية يتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة
يعرف بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب
اى الاحكام الشرعية التى تثبت بالاصول الاربعة يتعلق باسبابها وذلك لان
الوجوب بايجاب الله تعالى وايجابه نفس الصلوة مثلا فى اليوم او فى الليلة
لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التى وضعت لها يشق معرفتها على
العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة
قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب
الاداء ومعرف للعبد ان سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن
نفس الوجوب لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب
قبل الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد ثبات
ويعرف سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا ادّ ثمن المبيع وأدّ نفقة المنكوحة

فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة بالنكاح ويجب اداؤهما عند المطالبة كقوله
ادّ وبه يعرف ان الوجوب بالسبب اى الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب
المتوجه بعد الوقت لان الوجوب اى وجوب الصلوة ثابت فى حق من لا يتناوله
الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زائد على يوم وليلة
حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت
فعرفنا ان الوجوب ثابت فى حقهما الا ترى ان الحائض لا يجب عليها القضاء
لما انه لا يجب عليها الاداء ولا موجود يعرف به العبد ههنا الا دخول الوقت
فتعين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناوله
الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت
وبهذا اى بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء الاول
سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان كذلك لما يثبت
الوجوب الا بعد مضى الوقت فلا يصح اتيان الصلوة فى الوقت للزوم تقدم
المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك له طريقان احدهما نقل السببية
من الجزء الاول الى الثانى ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اخر الوقت فيتقرر
الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان
اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى آخره او كان
كافرا فى اول الوقت مسلما فى آخره او كانت حائضا او نفساء فى اول الوقت طاهرة
فى ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان مقررا فى ذلك
الجزء وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية فى آخر الوقت وعلى العكس بان
حدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فى ذلك الجزء
سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافرا فى اول الوقت مقيما فى آخره يصلى

يصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في آخره صلى ركعتين فبيان اعتبار
صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة
باداءها في الاوقات المكروهة قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الجزء الاول
سببا لا بد ان يعلم كيف يكون باقي اجزاء الوقت سببا ولم طريقان احدهما ان
الجزء الاول اذا جعل سببا لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية
بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر
وان كان المقصود الاصلي الابتلاء وان لم يتصل به الاداء انتقل السببية من الجزء الاول
الى الجزء الثاني الذي يلي الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به ثم ان لم يتصل الاداء
انتقلت منه الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس ما لم يتقرر على جزء
اتصل به الاداء ثم ان لم يتصل الاداء قبل آخر الوقت تنتهي السببية الى آخر الوقت
فيكون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في آخر جزء من اجزاءه ويعتبر حال العبد في ذلك
الوقت في الاهلية وانتفاء العوارض فان كان اهلا للوجوب في آخر الوقت يجب وان
لم يكن اهلا فيه لم يجب وصفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى العكس اي
بان زالت الاهلية في ذلك الوقت تسقط الصلوة وانما تسقط بالجنون والاغماء
بالاستيعاب والحيض والنفاس ابدا لان غير المستوعب من غيرهما لا تسقط به الصلوة
مثال الثاني ما يقال ان آخر الوقت في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس
وذلك بعد خروج الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس
في اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف
النقصان باعتبار الوقت وقد وجب كاملا لكمال سببه لان آخر وقت
غير متصف بالكراهية وما ثبت كاملا في الذمة لا يتادى بصفة النقصان
كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرءها

نازلا فوكه ويسجد بالايماء لا يتادى لانها وجبت كاملا فلا تتادى ناقصة
لا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة
او كلها واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها
النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا
نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس
المامور به فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به
الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن
فيه النقصان فى الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة فى الوقت الكامل لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فقد دخل النقصان فى نفس المامور به كذا
فى الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما فى صلوة العصر فان آخر
الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة
النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله ولو كان
ذلك الجزء ناقصا كما فى صلوة العصر استانف فى وقت الاحمرار فانه
يجب ناقصا لان سببه وهو الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه
منسوبا الى الشيطان كما جاء فى الحديث المعروف فتقررت الوظيفة
اى يثبت الواجب بصفة النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت
سببه فيتادى بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت
فى الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهيته والطريق الثانى ان يجعل
كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به

مفتاح

اي القول بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثاني الى آخره قول بابطال
السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببا شرعا فاذا نقل السببية
فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببيته باطلة وهذا لا يجوز ولا يلزم
على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثاني انما يثبت عين ما اثبته الجزء
الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات
هذا ينبغي ان يكون دفع اشكال يرد على هذا الطريق وهو انه لو كان
كل جزء من اجزاء الوقت سببا ينبغي ان يكون لكل جزء واجب
فتضاعف الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب
واحد وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود
الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته واضافة الصوم اليه اي بدليل اضافة الصوم
اليه يقال صوم رمضان لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف
اليه سببا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل في
كل ثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان
الاضافة نسبة واتم النسب نسبة الحكم الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب
الزكوة ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة او حكما بحولان الحول لانه يتمكن
من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهي
مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقل والسائمة وغيرهما فاقيم مقام
النماء لعدم الاطلاع على حقيقة النماء او لتقصيره في الاستنماء وانما كان
المال سببا للزكوة لانها تضاف اليه يقال زكوة المال فكان وجود النصاب
وهو المال المعد سببا وبناء على وجود السبب جاز التعجيل في باب الاداء

يعني اذا ملك نصابا جاز ان يؤدي الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد
وجود السبب فان قلت لما كان السبب هو النصاب النامي فقبل الحول النصاب
غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط
و سبب وجوب الحج البيت لاضافته الى البيت قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج
لا يتكرر بتكرار السنين والشيء انما يتكرر بتكرار سببه و يتحد باتحاده والبيت
متحد فعلم ان سببه البيت و على هذا اي على ان السبب البيت لو حج قبل وجود
الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت
و به فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب لعدم السبب فلا يجوز و سبب وجوب
صدقة الفطر رأس يمونه و يلي عليه و باعتبار السبب يجوز التعجيل حتى
جاز اداؤها قبل يوم الفطر و تكرر الرأس يمونه و يلي عليه لقوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون و بيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين اما
ان يكون سببا ينتزع الحكم منه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه و بطل
الثاني لاستحالة الوجوب على الصبي والعبد والكافر والفقير فعلم انه سبب
و لذلك يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فان قلت انها تضاف الى
الفطر يقال صدقة الفطر فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت
ان الفطر شرط له والسبب لا يجعل الا بوقت الشرط واما اضافتها الى الفطر
فمجاز فان قلت فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل في الكلام الحقيقة
وهي الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان تضاعف
الواجب بتضاعف الرؤس يقتضي ان يكون الرأس سببا والاضافة الى
الفطر تقتضي ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل في الاضافة الا ان الاضافة

يحتمل الاستعارة والتجوز لانها من جنس الكلام وتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس لا يحتمل ان يكون
بغير السببية فحمل لا منها على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن وسبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الريع اى الخارج لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وسبب وجوب الخراج الارض
الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وهي نامية بالتمكن من الزراعة وانما اعتبر النماء التقديري
فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ولذا يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة
الله تعالى واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبرنا النماء التقديري تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف
العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة
عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه
كالحائض والنفساء والحدث شرط وهذا كالصلوة سببها وقت والطهارة شرط وقال
البعض سبب وجوبه الحدث وهذا الايجب بدونه ووجوب الصلوة شرط وقد روى محمد ذلك
نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة
والحيض والنفاس **فصل** قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد
العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير الاول بيع الحر والميتة
والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا
فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق
طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع مبادلة المال
وهذان ليسا بمال لان المال ما يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع فاذا لم يكونا محلين للبيع لم ينعقد تصرف
الايجاب والقبول علة فيهما وعلى هذا اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة
سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حرة علة لثبوت الطلاق والحرية الا ان الشرط
حال بينه وبين المحل فاذا لم يصادف قوله انت طالق محله لا ينعقد علة فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته
فعلق طلاقها بدخول الدار وبان قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوجد التطليق لعدم

ومثال الثاني هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد الشاهدين عن الشهادة
ورد شطر العقد وهو ان توجد العلة الا انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة
ولهذا لو عجل قبل الحول يجوز الا انها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا لا يطالب باداء الزكوة
قبل الحول وكذا الشهادة بامتناع احد الشاهدين بعد شهادة الآخر فان الشهادة توجد بالشاهدين
ويتم علة لوجوب الحكم بالشاهدين وكذلك شطر العقد اي الايجاب والقبول في البيع والنكاح
احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب
العذر وهو ان توجد العلة بتمامها الا انه يتخلف حكمها لمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة
وهي الايجاب والقبول موجودة في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت الخيار فكان
شرط الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث من صاحب العذر علة لانتقاض الطهارة
او لوجوبها الا ان بقاء الوقت مانع لوجود النقض ولوجود الوجوب ومثال الرابع خيار البلوغ
والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا الاصل وهو ان يكون
الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا نكحهما غير
الاب والجد فبلغا كان لكل منهما الخيار ان شاءا قاما على النكاح وان شاءا فسخا خلافا
لابي يوسف رح وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار في ابقاء النكاح و
فسخه وخيار الرؤية في البيع اذا رأى المبيع بعد البيع مثلا وكذلك الخيار لعدم الكفاءة اذا زوجت
نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال
بالجراحة وهذا اي تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد مبني على اعتبار جواز
تخصيص العلة واما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام
مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت
الحكم لا محالة وعلى هذا الكل جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا
لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الحكم بين الفريقين قوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوز فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع بل
يثبت الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من يجوز تخصيص
العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه
انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه
العلة ثمة لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز قال امتنع الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع
فوات ركنه **فصل** الفرض في اللغة هو التقدير ومفروضا الشرع مقدرات بحيث لا
تحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به
والاعتقاد به والطاعات المشروعة على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض لغة
التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وانما سميت مقدرات الشرع فرائض
لانها مقدرات لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة
ثبت لزومها بالاية الغير المأولة وهي الدليل القطعي والوجوب في اللغة هو السقوط يعني ما يسقط
على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا
بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه فرضا ونفلا في حق الاعتقاد فلا
يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح الاحاد
الوجوب لغة السقوط والاضطراب قوله يعني ما الخ معناه ان الواجب شرعا يسقط على
العبد المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين الفرض والنفل اي مشابها
للفرض من حيث انه فرض في حق العمل ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكمه ما ذكرنا انه فرض
عملا لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم السورة والسنة في اللغة
عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين وهي يطلق على كل طريقة سواء كان من
رسول الله او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

المهر بين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء باحيائها ويستحق الملامة بتركها
الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة
عليها والنفل عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من
الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا
يعاقب على تركه والنفل والتطوع نظيران لانه كما ان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم لما يتبرع
خير يأتي به عن طوع **فصل** العزيمة في اللغة هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا
ان العزم على الوطء عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة قوله ثم
يعودون في باب الظهار يعني المظاهر عند علمائنا اذا عزم على الوطء كأنه عاد الى الحالة الاباحة حتى وجبت
الكفارة ولهذا اذا قال اعزم يكون حالفا لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي
الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء سميت عزيمة لانها في غاية الوكادة لوكادة سببها وهو
كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا ونحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام
العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة امثالها وقلة الرغائب فيها وفي الشرع صرف الامر من عسر الى يسر بواسطة
عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها
وفي العاقبة تؤول الى نوعين اي مآل جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا للانتشار احدهما
رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على
اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبي عليه السلام واتلاف مال المسلم وقتل المسلم
ظلما عند الاكراه وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع
والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة
وذلك نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما
بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة في الفعل باقية مع رخصتها

بمنزلة العقوبة وصار الفعل بمنزلة الجناية المعفوة فانها حرام مع انه لا يؤخذ بها مثل اجراء كلمة
الكفر على اللسان عند الاكراه مع اطمئنان القلب على الايمان فان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في
الايمان لكن يرخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق
الروح وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق باق قائم وكذا سب النبي عليه السلام واما قتل المسلم فان
حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكنه عذر في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص الكامل بل ينبغي ان
يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فلو قتله كان آثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بحجة الالجاء
ثلث والمراد بالاكراه الكامل منه وهو ان يخاف على نفسه او عضوه وقوله والنوع الثاني ان يصير مباحا
كالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فالاضطرار اليهما بقوله تعالى الا ما اضطررتم استثنى عن التحريم
وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل وما يكون آثما بامتناعه
عن المباح فصار كالقاتل نفسه وهذا لان حرمته ما ثبتت الا صيانة لعقله ودينه عن خبث الخمر ونفسه
عن الميتة لتعدي خبث الميتة فاذا خاف فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل فسقط الحرمة فكان
الحرمة ايضا ساقطة **فصل الاحتجاج بلا دليل انواع** لما فرغ من بيان دلائل الشرع الاربعة اي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولواحقها مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام
شرع في بيان ما ليس بدليل ليتميز ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم ومثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواعه الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم فان قلت قوله على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لا يكون فاسدا
وليس كذلك فالاولى ان يقول على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك
ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله واما نفي الحكم ففيه يتوهم
الصحة للمناسبة بين العدمين فلذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشايخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي
جائز وقد توهم نصا على المقصود حجة فعلم ان النافي يدعي عدم الحكم فالعدم ثبت لعدم دليل الوجود فكان
عدم العلة حجة وجه قول العامة ان عدم هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى

الا يرى ان قولهم ان القيء كثيرا ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين لا يدل على عدم
النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من السبيلين كالدم والقيح كما ثبت بالحديث
وهو قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل فتبين ان العلة المؤثرة في نقض
الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء لا يخلو
عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم والاخ لا يعتق على الاخ لانه
لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها اثر في العتق كالقرابة المحرمة وهذا
لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلتين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما
اولى وسئل محمد ايجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي وبالغ رجلا
هل يجب القصاص على البالغ قال محمد لا لان الصبي رفع عنه القلم فلا يكون مواخذا
بالقصاص فلم يكن فعل الصبي مضمونا به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا
الفعل مضمونا بالجزاء لم يكن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل فعلى هذا يجب
القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل الاب ابنه بشركة رجل لان الاب لم يرفع عنه
القلم فصار المتمسك اي قول السائل متمسكا بعدم العلة وهو انه لم يرفع عنه القلم على
عدم الحكم وهو ان يجب القصاص على شريك الاب وهذا بمنزلة ما يقال لم يمت زيد
لانه لم يسقط من السطح وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس كل من يموت يموت
بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط
القصاص كما يكون بكونه غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك
ونحوهما اذ للاب شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا كانت علة
الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء من قوله منها الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة
الحكم منحصرة لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون ذلك المعنى اي العلة لازما

للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم الحكم اى ذات المعنى
على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد انه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب
ولا قصاص على الشاهد في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك لان
الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص اى مثال ما يكون الاستدلال
بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال فيما اذا غصب جارية وولدت عند الغاصب
ولدا ان ولد المغصوبة امانة وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب بغير فعله
لا يلزمه قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال
الغير على وجه يزيل يد المالك ويد المالك ما كانت ثابتة على الولد حتى يزيلها
الغاصب فلو اعتبرت ثابتة على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد
بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان
علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون العلة منحصرة فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود القصاص وهي ما اذا شهدوا
بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل و
هذا لان علة وجوب القصاص هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا
لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان
الغصب اصلا الا بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما
للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك
التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح
للدفع دون الالزام اى مثل الاستدلال بعدم العلة الاستدلال باستصحاب
الحال في كون كل منهما احتجاجا بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء
في الزمان الاول دليلا على وجوده في الزمان الثاني وذلك في كل عرف وجوبه

بل لما لزم وقع الشك في زواله بعد ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم
ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام عند الشافعي لانه لما كان ثابتا والاصل
في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيكون ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا
احتجاج بلا دليل لان وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في الزمان
الثاني قولا بلا دليل لكنه حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان
كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء وبيانه في المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب
الحال لانه فقد حيا فالظاهر انه حي فلكونه ليس بحجة موجبة لا يرث من اقاربه لان
الوارث يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا يرث ماله
غيره حال فقده لان حيوته الثابتة تصلح حجة دافعة فيدفع استحقاق الغير وهذا
معنى قول محمد المفقود حي في مال نفسه ميت في مال غيره وعلى هذا قلنا مجهول
النسب حر ولو ادعى عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه ارش الحر لانه الزام
فلا تثبت بلا دليل اي على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون الالزام
قلنا ان مجهول النسب حر لان الاصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد دليل ينافي ذلك
فلو ادعى عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لان الحرية ثابتة باستصحاب الحال
وهي يصلح للدفع فيدفع دعوى الغير الرقية عليه فقوله ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب
ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام الحرية على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم والحرية
ثابتة باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا اشارة الى التفصيل اي على ان الحكم
لا يثبت الا بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة في الحيض ولها عادة معروفة اي ما دون
العشرة كالسبعة والثمانية ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي السبعة او نحوها
التي كانت عادتها في الحيض والزائد على السبعة او نحوها استحاضة لان الزائد
على العادة وهي الثلثة التي زادت على السبعة الى العشرة اتصل بدم الحيض

وهي السبعة وبدم الاستحاضة وهي الحادي عشرة فصاعداً لان الزائد على
العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة الامرين جميعاً اي ان يكون
حيضاً واستحاضة لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا بنقض
العادة بان يجعل الزائد على السبعة مثلاً حيضاً الى العشرة لزمنا العمل وهو
ترجيح جهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح فلما تساقطت الجهتان بالتعارض
وبقي الامر على ما كان وهو عادتها المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا اشارة الى
ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما وجه التفريع
على قوله فلا يثبت الا بدليل فلان استصحاب الحال في هذه المسئلة من واحد كذلك
قلنا اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضة فحيضها عشرة ايام لان ما دون العشرة
احتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل
بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة اي وكذا
ابتداء البلوغ بالاستحاضة فان الحكم بارتفاع الحيض لا دليل عليه فمن الدليل على
ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا يستحق غيره
ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير
بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل فان قلت بناء هذه المسئلة على ان
استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة ولو جعل هذه المسئلة دليلاً عليه
كان دوراً قلنا انما جعل هذه المسئلة دليلاً على ان المذهب لاصحابنا في
استصحاب الحال هو ما ذكرنا فان قيل فقد روي عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر
لان الاثر لم يرد به وهو تمسك بعدم الدليل قلنا انما ذكر ذلك في
بيان عذره في انه لم يقل بالخمس في العنبر وذلك ان القياس ينفي وجوب الخمس في العنبر
ولم يرد اثر يترك به القياس فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة

والعنبر ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يؤخذ من ايدي العدو بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره وهذا اي لا اجل ان قوله لان الاثر لم يرد به ليس تعليلا بالعدم انما هو بيان عند روي ان محمدا سأله اي ابا حنيفة عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه يتولد من الماء كالسمك من حيث ان سبب تولده الماء كالسمك فانه من زبد البحر فقد قيل ان البحر اذا تلاطم فيه الامواج ثار منه الزبد ولا يزال يضرب الريح بعضها على بعض حتى يمكث فاصفا من الزبد فينعقد الاسم عنبر عليه ثم يجيء فيقذفه الماء الى الساحل فيقذفه فلا ينتفع من الزبد جفاء فقال اي محمد ما بال السمك لا خمس فيه قال اي ابو حنيفة لانه اي لان السمك يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء لانه لم ترد عليه قهر

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة المطالعة

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى آله وصحبه المصطفين الاخيار اما بعد فقد عرفت من الاستاذين المحققين المتناد بين طرفي المطالعة في علم الظن واليقين انبعثت على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعطني احد عن النادرين فضلا عن فرعه في التكوين وبعد التنبيه واللتي ظفرت برسالة صنفها فيها بيان ثلاث الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاجمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مجملاتها ويفصل مجملاتها واضيف اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين مقدمة اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطأ و

والخطبة وموضوعه المحرر من حيث هو قال المص بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد و
التصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين
اى اذا اردت الشروع في المطالعة وهو صرف الفكر في مبحث ليتجلى معناه فانظر وتأمل
في البحث مبتديا من اوله منتهيا الى آخره نظرا اجماليا لكن ينبغي ان يكون ذلك النظر
على وجه تنتقش في ذهنك جملة المعنى المراد منه فان انتقش في النظر الاول فبها
والا فذلك اما لخفاء في اللغة او لغلط او سهو او نسيان من الناسخ بحذف او زيادة
او قلب او تصحيف او تعقيد او لقصور فيك فراجع في الاول الى كتب اللغة او الى من عنده
علمها وفي الثاني والثالث والرابع الى نسخة اصح منها واما في الاخيرين فانظر نظرا
ثانيا او ثالثا فصاعدا حتى ينتقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور المضبوطة
من كل قضية منه اولا فاولا على الترتيب بدقة النظر في تلك الملاحظة واستبصر
فيها اى في تلك الامور هل يرد عليها اى على واحد منها امر من الامور القادحة فيها ام
والمراد بالورود ههنا التوجه الذى هو اعم منه وبعد ظهور ذلك الامر من القوادح استبصر
ثانيا هل يمكن دفعها اى ذلك الامر منها ام لا وبعد ظهور الدفع ثالثا هل يمكن قدح
ما يدفع ذلك الدافع ام لا وهكذا الى حيث يتوطن الذهن وآبية التوطن الاطمئنان
تثنية النظر وتثليثه فصاعدا على حسب المقام وبعد الفراغ من ذلك الملاحظة
لاحظ الامور المقصدية ايضا بدقة النظر واستبصر في كل منها هل يتوجه عليها
اى على واحد منها شئ من الاشياء التى يقدح فيها ام لا وبعد ظهور شئ من القوادح
واستبصر ثانيا هل يسوغ ويمكن التفصى عنها ام لا وبعد ظهور التفصى منها ثالثا
هل يمكن التفصى عن ذلك التفصى ام لا وهكذا الى حيث تحصيل التوطن وآبيته
ههنا آبيته هناك وبعد الفراغ عن تينك الملاحظتين لاحظ الامور القادحة
المورودة اى التى اوردها عليها مورد سواء كانت محررة في شرح او حاشية

اولا والضمير في عليها اما المطلق الامور تصورية كانت وتصديقية او الاخير فقط وهو
الظاهر لتركه التعرض ثم لها هناك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق
عن اللاحق لان التصديقية مقاصد اكثر بحثا وايرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه
الملاحظة ان يظهر لك هل هي متوجهة كما هو في زعم المورد ام لا فان ظهرت غير متوجهة
اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد عظيم الشان موثقا الكل او الاكثر فهناك
القصور فيك فلا تبادر وتوقف حينئذ واحفظ لفظه بتكريره مرة بعد اخرى ثم بالمطارحة مع
الاقران ثم بالعرض على المشائخ والاستاذين فان اضمحلت الشبهة عنك فذاك والا فالتسليم
والاحالة الى وقت فتحها والا فاستبصر في دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع
هل يمكن دفع ما يرد عليه ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت في المبحث من اوله الى اخره
على هذا التوجه المذكور فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت
واجدا ومصيبا لشيء من القوادح اصلا فانت اى عدم الوجدان والاصابة اما القصور
ذهنك عن ادراكه او لعدمه لكمال من حرره في التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقض اصلا
او لوقوع تحريره هذه كاملا واما ان تكون انت واجد الشيء من الاشياء الواردة القادحة
المدفوعة التي دفعها الناس او امكن دفعها واما ان تكون انت واجد الشيء من الاشياء
الواردة الغير المدفوعة ولا قصور في شيء من هذه الاحوال التي هي الامور الثلثة المذكورة
الا في الحالة الاولى فان القصور فيها محتمل كما تقدم واذا كانت فاشية من القصور اي
اذا ظهر لك ان الحالة الاولى منشاها قصور ذهنك عن ادراكه ولا تقلل سعيك وجدك
وجهدك في ذلك اي في النظر وفي المطالعة بناء على انها مصدر وان ذلك مشترك
بل استمر واثبت على ذلك فان الممارسة للشيء والملازمة له تورث الكمال في ذلك الشيء
فاذا فرغت من النظر في المبحث الاول بالطريقة المهدية اليها الهادية الى الحق فانظر
في المبحث الثاني من اوله الى اخره على الوجه الذي اريناك فان ظهر عليك ان القصور في

نفسك باقٍ بعد بان لم يحصل منه او شيئا من الفوائد فلا تفتر جدك وجهدك
في النظر والمطالعة بل اثبت فانظر في المبحث الثالث على ذلك الوجه وهكذا الى ان
يتم الكتاب فان حصل لك الكمال فذلك والا فاعد ثانيا او كتابا آخر فآخر الى ان
حصل لك الكمال وعدّ نفسك محلا قابلا لفيضان الكمالات عليها ولا تيأس
من فضل الله فانك ايها العاقل لست من الذين قد حماهم المخاطبون عن دفاترهم
وفضل الله على الخلق اوسع من خواطرهم واذا وقع جهدك وجهدك في المطالعة
على هذا النهج والطريق المذكور سنة او اكثر منها الى سنتين لا اظنك ان لا ترتقي
بل جزما انك ترتقي في المطالعة الى وجه تقتدر على تمييز المقبول من الاحكام عن المردود
منها فاذا صرت مقتدرا كامل القدرة على ذلك الطريق بحيث لا يحوم حولك فضول
ولا خطأ ولا فتور فارتق الى حيث خلقت نوعا وشخصا اي [?] من المراتب العالية من
الكمالات النفسية التي هي معرفة الله تعالى ذاتا وصفة حيث قال الله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون خاتمة اعلم ان الشارح
والمحشي اذا زاد على الاصل شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او
تفصيلا لما اجمله او تكميلا لما النقصه او اهمله والتكميل ان كان مأخوذا من
سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض في الاولين اما تفسير لما ابهمه فان كان
بكلمة اي او بان للبيان او بالعطف فتفسير باللفظ وان كان بكلمة يعني او ما
يراد فيه فتفسير بالمعنى الظاهر وصيغ الاعتراض مشهورة ولبعضها محل
لا يشاركه فيه الآخر فيرد وما اشتق منه لما كان فيه بزعم المعترض فيه بوجه
والمشتق منه اعم منه ونحو ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما تحقق له
الجواب مع قوة البحث ونحو ان قيل له مع ضعف فيه وقد يقال ونحوه لما فيه ضعف
شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث ونحوه لما فيه قوة

سواء تحقق الجواب ولا وصيغة المجهول ماضيا كان او مضارعا ولا يبعد ان يكون
كلها صيغ التمريض يدل على ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول لما هو خاصة
القائل وقد اشتهر من الاساتذة ان لا يبعد آية لشرح الكافية للشيخ الاجل الكامل
الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره من خواجه وكذا قد يقال لشرح المواقف للسيد السند
سند الكل في الكل له خاصة واختيار صيغ التمريض تواضع منهما رفع الله قدرهما واذا
قيل حاصله او محصله او تحريره او تنقيحه او نحو ذلك فذلك اشارة الى قصور في
الاصل واشتماله على حشو وابهام وتراهم يقولون في مقام اقامة شي مقام آخر
مرة نزل منزلته واخرى نادبنابه واخرى اقيم مقامه فالاول في اقامة الاعلى
مقام الادنى والثاني بالعكس والثالث في المساواة واذا رايت احدا منها مكان
الآخر فهناك نكتة وانما اختاروا في الاولى التفعيل وفي الاخرين الافعال لانه لتنزيل
الاعلى مكان الادنى يحتاج الى العلاج والتدريج وربما يختم البحث بنحو تامل فهو اشارة
الى دقة المقام مرة والى خدشة فيه اخرى سواء كان بلفظ فيه او بدونها الا في مصنفات
العلامة جلال الدواني فانه بفيه اشارة الى الثاني وبدونها الى الاول وهذا اصطلاح
جديد له على ما نقل عن بعض تلامذته مختص به غير مشتهر وعنه قد فرغ من تاليفه
احقر عباد الله القوي عليم الدين بن عبد الرزاق الحنفي حامدا ومصليا في سادس عشر شهر
شوال سنة في المكة المعظمة حرسها الله تعالى عن الآفات وصلى الله على اكرم خلقه
افضل الصلوة واكمل التسليمات تمت رسالة المطالعة
فلله الحمد في الاولى والاخرة وهو العزيز
الحكيم وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ادّبنا واحسن تأديبه بتعاليم كتابه في جميع ما يحتاج اليه من
فصوله وابوابه والصلوة والسلام على سيد انبيائه وخلاصة احبائه وعلى آله
وذريته واتباعه واشياعه واصحابه المتخلقين باخلاقه والمنادين بادابه صفا العلماء
يقول العبد الراجي الى رحمة ربه الباري محمد اكبر الفشاوري لما كان كتاب المعروف
باصول الشاشي للمولى نا حميد الدين التاشكندري متداولا في مدارس العلماء مقبولا في فضائل
الفقهاء وكذا شرحه المسمى بفصول الحواشي للعالم الفقيه والماهر النبيه النقاد في اماثة
للقراطيس والمداد السريع الفهم في المضامين كالصاعقة المحيا مولانا الله داد
جزاه الله تعالى عنا يوم التناد ورايت العلماء الكرام يتلقونه بالقبول ويتوسلون بهما
الى حقايق الاصول وبحسن ضبطه عند الوصول الى مدارج العقول وما برحوا ائمة السنة مشتغلين
وما زالوا يحمدا ربهم مستفيدين طبعته اولا في المطبع المحمدي الفشاوري انتشرت كواكب
نسخها وتفرقت وانتشر صيتها وتشتت في الآفاق حتى قلت وعدمت بسبب تطاول الايدي
طفقت في طبعه ثانيا تماما لذيل التصحيح وعازما على توضيحه وتنقيحه للمحشين اثناء على طبق اصول
ووفق نسخة صححها الفاضل الغريب التلميذ الرشيد الماهر الحاذق ذو الرأي العزيز صاحب الفهم
والتميز مولانا عبد العزيز الكابلي وطنا والفشاوري مسكنا زيد لا كاز الاتفاق ادامه جارية وافاضنا فالحمد لله
فيهما من النكات بحسن نية البيد الطالبة مزدوقة العبارة ومن الاشارات خفيا بحمد الله كتابا مطبوع الفصول مرغوبا
للخواطر على طبق المراد وقصد الفؤاد وبرز من نقاب الخفاء بحسن خط وصحة لطيفة بتصحيح جاز تحشية بالحواشي المفيدة للخواتم
ان نقول في نسخها من الخطأ والنسيان والزلل والنقصان كتبه والانسان مركب من الخطأ والنسيان فمن ذلك الذي تحققه
ولا الكتابين مدرسنا عينا على الجهد نا وفقنا التيسير التي هي على الحمد والاتمام وقد تم الفراغ من طبعه في الخامس من شهر رجب

ح مهتمم چهاپ ح

قطعهٔ تاریخ

فصول الحواشی چو گردید چهاپ — شده خانهٔ حاسدان زین خراب
دلم گفت از فرحت این نوید — دو عین باد در پیچ و تاب
پی سال اتمام تاریخ او — ز دل حاسدان سوخته بل کباب

من مولانا محمد حسین البلتی المعروف بفقیر

جاء فصول دائم عیشها — کل یشیر منه الناشی
قد ازاحت لعامهٔ خفاوه — جمع یشرح اصول الشاشی

اشتهار

بخدمات بابرکات ماهران نحو و صرف علوم معقول و منقول و
واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت
فرمایان غیب و حضور عرض پردازم که در هذا الکتاب لاجواب فصول الحواشی
لاصول الشاشی تحشیهٔ جناب ملا عین الله لغمانی بفرمایش میان محمد تاجر کتب پشاور
واقعه بازار قصه خوانی در مطبع فاروقی باهتمام سید محمد معظم زین الطبع گردید
و بحسب مجوزهٔ ایکت نمبر ۲۵ سنه ۱۸۶۷ داخل رجسٹر سرکار کرده شده
بدون اجازت نیازمند کسی اراده طبع آن نفرماید و ما علینا الا البلاغ

DUE DATE

Date	No.	Date	No.